LA BIBLE DE 1500 À 1535

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
SCIENCES RELIGIEUSES

VOLUME 181

Illustration de couverture : *La Bible en françois*, Lyon, 1518, fol. 78r°. Ruth dans les champs.
Cliché: Médiathèque de l'Agglomération Troyenne ©. Tous droits réservés.

LA BIBLE DE 1500 À 1535

Études réunies par

Gilbert Dahan et Annie Noblesse-Rocher



BREPOLS

La *Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses*

La collection *Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses*, fondée en 1889 et riche de plus de cent cinquante volumes, reflète la diversité des enseignements et des recherches menés au sein de la Section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études (Paris, Sorbonne). Dans l'esprit de la section qui met en œuvre une étude scientifique, laïque et pluraliste des faits religieux, on retrouve dans cette collection tant la diversité des religions et aires culturelles étudiées que la pluralité des disciplines pratiquées : philologie, archéologie, histoire, philosophie, anthropologie, sociologie, droit. Avec le haut niveau de spécialisation et d'érudition qui caractérise les études menées à l'EPHE, la collection *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses* aborde aussi bien les religions anciennes disparues que les religions contemporaines, s'intéresse aussi bien à l'originalité historique, philosophique et théologique des trois grands monothéismes – judaïsme, christianisme, islam – qu'à la diversité religieuse en Inde, au Tibet, en Chine, au Japon, en Afrique et en Amérique, dans la Mésopotamie et l'Égypte anciennes, dans la Grèce et la Rome antiques. Cette collection n'oublie pas non plus l'étude des marges religieuses et des formes de dissidences, l'analyse des modalités mêmes de sortie de la religion. Les ouvrages sont signés par les meilleurs spécialistes français et étrangers dans le domaine des sciences religieuses (chercheurs enseignants à l'EPHE, anciens élèves de l'École, chercheurs invités…)

Directeur de la collection : Arnaud Sérandour

Secrétaires d'édition : Cécile Guivarch, Anna Waide

Comité de rédaction : Mohammad Ali Amir-Moezzi, Jean-Robert Armogathe, Samra Azarnouche, Marie-Odile Boulnois, Gilbert Dahan, Jean-Daniel Dubois, Vincent Goossaert, Patrick Henriet, Michael Houseman, Christian Jambet, Ioanna Rapti, Jean-Noël Robert.

© 2018, Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise without the prior permission of the publisher.

D/2018/0095/126
ISBN 978-2-503-57998-6
e-ISBN 978-2-503-57999-3
10.1484/M.BEHE-EB.5.116022

Printed in the EU on acid-free paper.

INTRODUCTION

Gilbert Dahan et Annie Noblesse-Rocher

Le présent volume contient les actes d'un colloque international qui s'est tenu à Troyes en juin 2016 et qui était consacré à la Bible en Occident, de 1500 à 1535. Période passionnante dans l'histoire intellectuelle, qui voit le développement de l'humanisme, les débuts de la Réforme et la découverte de nouveaux mondes, c'est aussi un moment capital dans l'histoire de la Bible, sur différents plans. Il est évident que le développement de l'imprimerie a suscité des mutations majeures dans la diffusion des savoirs et que la connaissance même du texte biblique en a été profondément marquée[1]. De plus, l'engouement des plus savants pour les langues de culture, qui sont aussi les langues bibliques, hébreu (et araméen), grec, latin, a favorisé un retour aux textes originaux en même temps qu'une attention portée à la qualité même de ces textes. Le souhait des premiers réformés que les Écritures soient lues par tous, savants ou gens du peuple, suscite un mouvement de traductions. Tout cela explique la richesse de cette période, que le colloque n'a évidemment pas prétendu épuiser, mais dont il a cherché à mettre en valeur certains aspects.

Les signataires de cette introduction, médiévistes tous deux, tiennent à souligner un premier point, même s'il n'a pas été trop évoqué durant le colloque – dont le programme, tendu, s'en tenait strictement à la période de référence. Malgré les nouveautés indubitables, malgré surtout les transformations radicales que provoque le développement de l'imprimerie, on doit être sensible aux continuités avec le moyen âge et ne pas parler de rupture par rapport aux acquis du passé[2]. Il n'est pas question seulement des travaux de la fin du moyen âge qui ont directement stimulé les efforts des humanistes – qu'il s'agisse des considérations sur le texte du Nouveau Testament d'un Lorenzo

1. S. Berger, *La Bible au xvie siècle. Étude sur les origines de la critique biblique*, Paris 1879, p. 2-10, soulignait qu'« à aucune époque du moyen âge il n'avait été facile d'acquérir la Bible », notamment en raison des coûts élevés.
2. C'est aussi un fait que note J. H. Bentley, dans son ouvrage si riche, *Humanists and Holy Writ. New Testament Scholarship in the Renaissance*, Princeton 1983, p. 20-31 ; il insiste notamment sur le rôle joué par la Postille de Nicolas de Lyre.

10.1484/M.BEHE-EB.5.115664

Valla, tant admiré d'Érasme, de Giannozzo Manetti ou de Pic de la Mirandole, sans parler des débuts de la Kabbale chrétienne, qui développe un intérêt pour la langue hébraïque, et des commentaires des néo-platoniciens, qui déjà provoquent un retour aux textes grecs. On veut parler d'une longue tradition médiévale d'études autour de la Bible et de son texte : même si ce n'est qu'au concile de Trente (1546) que cela est officialisé, c'est bien le moyen âge qui fixe le texte « autoritatif » de la Bible, la traduction latine attribuée à Jérôme, appelée alors Vulgate. La décision de diffuser ce texte (déjà une décision politique de Charlemagne, puis au XIIIe siècle dans le cadre des universités où la Bible est l'objet d'un enseignement à plusieurs niveaux au sein de la faculté de théologie) induit à chaque fois un travail d'une précision rigoureuse et d'une qualité scientifique rarement égalée (d'un point de vue philologique les notes des correctoires du XIIIe siècle sont bien plus précises que celles de bien des auteurs du XVIe siècle[3]). La comparaison avec les langues originales fait partie de ce travail et un outil important (pour l'Ancien Testament) est élaboré au XIVe siècle, le traité « sur les différences entre la Vulgate et l'hébreu » de Nicolas de Lyre[4]. C'est aussi de la fin du XIIIe siècle et du début du XIVe que date la traduction française de la Bible qui continuera à être utilisée pendant la première moitié du XVIe siècle : la *Bible historiale*, dont il sera question plus loin.

Mais, bien entendu, nous sommes dans une autre configuration avec l'essor de l'imprimerie : quelque savants qu'ils soient, les travaux des critiques bibliques du moyen âge restent des entreprises minoritaires (bien qu'ils soient consultés assez largement, comme on peut le constater dans beaucoup de commentaires, voire dans la prédication) ; au XVIe siècle, la recherche philologique est beaucoup plus répandue – même si, évidemment, elle ne concerne (comme à l'époque moderne et contemporaine) qu'une minorité de savants ou d'amateurs éclairés et, surtout, la connaissance des langues (hébreu[5], grec) n'est plus l'apanage d'un groupe restreint de spécialistes, bien que le recours aux lettrés juifs ou byzantins continue à alimenter l'étude des textes-sources.

Ce qui est frappant dans cette période 1500-1535 est le nombre des entreprises fondamentales autour de la Bible, dont la plupart sont étudiées dans ce volume. La seule année 1516 voit la parution du psautier polyglotte d'Agostino

---

3. On se permet de renvoyer à G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XIIe-XIVe siècles*, Paris 1999, p. 161-238 ; « L'invention de la critique textuelle de la Bible : le Moyen Âge », *Foi et Vie* 110/2 (2011), p. 25-35. Plus spécifiquement, H. Denifle, « Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts », *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 4 (1888), p. 264-311 et 471-601.

4. *Tractatus de differentia littere hebraice et nostre translationis*. Voir G. Dahan, « Critique et défense de la Vulgate au XIVe siècle », dans *Exégèse et critique des textes sacrés*, éd. D. Delmaire et G. Gobillot, Paris 2007, p. 119-136

5. Un précédent colloque avait été consacré aux « hébraïsants chrétiens en France au XVIe siècle » (actes sous presse). Voir la présentation générale de G. Dahan et A. Noblesse-Rocher, *Les hébraïsants chrétiens en France au XVIe siècle*, Troyes 2013 (Histoires de livres 6).

Giustiniani et le *Novum Instrumentum* d'Érasme, en même temps que se met en place la publication de la *Polyglotte* d'Alcalá – mais c'est la période tout entière qui est d'une fécondité extraordinaire dans le domaine des études bibliques, tant dans le monde chrétien que dans le monde juif. Rappelons les productions principales.

Pour ce qui est du texte latin de la Bible, la Vulgate hiéronymienne continue à être imprimée (elle avait été en 1454-1455 le premier livre imprimé ; la Bible de Gutenberg se présente comme une bible médiévale courante). Comme certaines entreprises médiévales, plusieurs impressions s'efforcent de donner un texte amélioré (notamment celles de Robert Estienne en 1528[6]) – mais sans remettre en question l'ensemble de la tradition textuelle[7]. Mais à côté vont paraître des traductions latines nouvelles, effectuées sur l'hébreu : en 1528, celle Santi Pagnini, qui a essentiellement une visée pédagogique[8], puis en 1534, celle de Sébastien Münster, qui recherche davantage une fidélité aux textes originaux, tout en s'efforçant d'utiliser une langue élégante[9]. Le travail sur le texte latin redouble, stimulé, on l'a dit, par la découverte par Érasme des notes de Lorenzo Valla sur le Nouveau Testament, qui est plus une comparaison de la Vulgate avec le grec qu'une véritable étude de critique textuelle[10].

Du côté du texte hébreu, après diverses impressions à la fin du XVe siècle, l'entreprise vénitienne de Daniel Bomberg, qui publie coup sur coup deux éditions de la *Biblia Rabbinica* (la première, 1517, avec le concours du juif converti Félix Pratensis, la seconde, 1524-1525, sous la direction de Jacob ben Ḥayyim Ibn Adoniyahu, qui rédige une introduction d'une importance majeure[11]) constitue un événement capital dans l'histoire de la Bible hébraïque[12] : accompagnée de la traduction araméenne *(targum)* dont l'étude

6. Robert Estienne se sert de la Polyglotte d'Alcalá et de manuscrits corrigés de la Vulgate, trouvés à Saint-Germain-des-Prés et à Saint-Denis. Les innovations de cette bible provoquent d'ardentes critiques. Mais, considérant que ses collations n'ont pas été suffisamment attentives, Robert Estienne publie une nouvelle édition en 1532, qui suscite la colère des théologiens de la Sorbonne. Voir D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, t. II, Fribourg-Göttingen 1986, p. *29-*33.

7. Un colloque consacré à l'histoire de la Vulgate au XVIe siècle se tiendra à Troyes en juin 2018.

8. Voir ci-après l'étude de Gilbert Dahan.

9. Voir ci-après l'étude d'Eran Shuali.

10. L. Valla, *Collatio Novi Testamenti*, éd. A. Perosa, Florence [1970]. Voir *Lorenzo Valla. La riforma della lingua e della logica*, éd. M. Regoliosi, 2 vol., Florence 2010 (Opere di Lorenzo Valla. Strumenti, 3).

11. Elle avait été publiée avec une trad. angl. par C. D. Ginsburg, *Jacob ben Chajim Ibn Adoniah's Introduction to the Rabbinic Bible*, Londres 1867 ; n. éd. avec « prolegomenon » de N. H. Snaith, New York 1968 (le même volume contient également le texte et la trad. angl. de *Massoreth ha-Massoreth* d'Élie Lévita).

12. Voir ci-après la contribution de Bertram Eugen Schwarzbach, ainsi que son étude « Les éditions de la Bible hébraïque au XVIe siècle et la création du texte massorétique », dans *La Bible imprimée dans l'Europe moderne*, éd. B. E. Schwarzbach, Paris, 1999, p. 16-67.

est obligatoire dans le monde juif et d'un certain nombre de commentaires d'auteurs juifs du moyen âge, la *Biblia Rabbinica* de Bomberg est étudiée par les hébraïsants chrétiens du XVIe siècle[13] et, surtout, sert jusqu'à nos jours de modèle (dans le texte, dans la mise en page, dans le choix des commentaires[14]) aux impressions juives subséquentes, qui reçoivent le nom de *Miqra'ot gedolot* (« Grandes Écritures »).

La connaissance des langues va susciter la production de bibles polyglottes. Même si on possède quelques manuscrits bilingues du moyen âge, il s'agit ici d'une nouveauté. Ici, l'entreprise majeure est bien sûr la Bible polyglotte d'Alcalá (1514-1517), à laquelle sont consacrées trois études de ce volume[15] ; dirigée d'abord par le fondateur du premier collège trilingue, Francisco Ximenes de Cisneros, sa préparation commence dès 1502 et rassemble plusieurs savants. À côté de ce chef-d'œuvre monumental on a des entreprises plus limitées, les Psautiers polyglottes[16]. Le *Quadruplex Psalterium*, publié en 1516 à Bâle chez Froben comme appendice des commentaires sur les Psaumes d'Érasme, est préparé par une équipe réunie autour de l'imprimeur Amerbach et donne l'hébreu, la traduction de Jérôme sur l'hébreu, le grec et la version courante (que nous appelons « gallicane » ou « selon la Septante »). La même année paraît à Gênes le Psautier de l'hébraïsant dominicain Agostino Giustiniani, que l'on qualifie parfois d'« octuple » du fait de ses huit colonnes, qui donnent l'hébreu, une traduction littérale de l'hébreu, le latin de la Vulgate, le grec de la Septante, une traduction arabe, le *targum*, une traduction littérale du *targum* et des notes *(scholia)*. On ne saurait mettre sur le même plan les Psautiers multiples du moyen âge, en dehors de ceux qui donnent le grec et le latin ; les autres soit proposent à côté du texte latin une traduction vernaculaire, soit mettent en colonnes les trois ou quatre versions latines des Psaumes[17]. En revanche, on peut rapprocher de cela le *Psalterium sextuplex* imprimé en 1530 à Lyon, chez Sébastien Gryphée, qui donne l'hébreu, trois traductions latines sur l'hébreu (celles de Jérôme, de Santi Pagnini, de Félix Pratensis), le grec de la Septante et la traduction latine courante[18].

---

13. Voir S. G. Burnett, « The strange career of the *Biblia Rabbinica* among Christian Hebraists, 1517-1620 », dans *Shaping the Bible in the Reformation. Books, Scholars and their Readers in the sixteenth century*, éd. B. Gordon et M. McLean, Leyde-Boston 2012, p. 63-84.
14. Les éditions juives plus tardives ajoutent des commentaires plus récents mais les commentaires de l'impression de Bomberg occupent une place fondamentale.
15. Voir ci-après la présentation générale de José Manuel Cañas Reíllo et les études portant sur des points précis de Matilde Conde Salazar et de José Manuel Cañas Reíllo.
16. Voir ci-après l'étude de Gerald Hobbs sur les deux Psautiers de 1516.
17. Voir les listes données par J. M. Cañas Reíllo ci-après, p. 35-36
18. La Médiathèque de Troyes en possède un exemplaire : cote A.9.5004 (il a appartenu à Cyrus de Tyard, neveu du poète célèbre, puis à la famille Bouhier, enfin à la Bibliothèque de Clairvaux).

Les traductions vernaculaires constituent une autre caractéristique des préoccupations bibliques dans les années 1500-1535. Laissant de côté le chef-d'œuvre qu'est la traduction allemande de Martin Luther et les autres entreprises dans diverses langues (dont celle de William Tyndale), nous nous sommes limités, lors du colloque, à la Bible française de Robert Olivétan, *La Bible qui est toute la saincte Escriture* (Neuchâtel, 1535), terminant en beauté la période couverte par le colloque[19]. C'est à la demande (et aux frais) des communautés vaudoises qu'Olivétan fait cette traduction; elle est influencée par la traduction de Lefèvre d'Étaples, imprimée à Anvers en 1530, chez Martin Lempereur; mais celui-ci se fondait sur la Vulgate[20] alors qu'Olivétan a recours aux originaux. Il tient compte aussi des travaux précédents, les *Annotations* d'Érasme et l'édition du texte grec faite en 1534 par Simon de Collines. La Bible d'Olivétan sera critiquée assez sévèrement par Jean Calvin (c'est son cousin…) qui lui reproche des rudesses de langage et des imprécisions dans la traduction de l'hébreu. Une version remaniée paraît en 1540 : la « Bible à l'épée ». Une première révision calvinienne paraît en 1546 chez Jean Girard à Genève, puis une autre en 1553, qui connaîtra un grand succès et demeurera la Bible de référence en milieu réformé jusqu'à la Bible dite des pasteurs et professeurs de Genève en 1588. Avant Lefèvre d'Étaples et Olivétan, une autre traduction est imprimée maintes fois : la *Bible historiale*, ainsi appelée parce qu'elle part du texte de l'*Histoire scolastique* de Pierre le Mangeur : il s'agit de la traduction effectuée au début du XIVe siècle par Guyart des Moulins, incluant la paraphrase de Pierre le Mangeur et complétée pour les passages manquants par la traduction élaborée au XIIIe siècle, qu'on appelle Bible du XIIIe siècle. L'ensemble reçoit le nom de *Bible historiale complétée*[21]. La première impression est celle d'Antoine Vérard à Paris, 1495-1496[22]. Cette *Bible* est également imprimée à Lyon vers 1506 par Claude Davost, puis par Jacques Sacon en 1518, qui impose une présentation que l'on a qualifiée de

19. Voir ci-après l'étude d'Olivier MILLET.

20. Comme l'indique la page de titre : *La saincte Bible en françois, translatée selon la pure et entière traduction de sainct Hierome, conférée et entièrement revisitée selon les plus anciens et plus corrects exemplaires*…

21. Sur l'histoire des bibles françaises, voir S. BERGER, *La Bible française au moyen âge. Étude sur les plus anciennes versions de la Bible écrites en prose de langue d'oïl*, Paris 1884; P.-M. BOGAERT, « La Bible française au moyen âge », dans *Les Bibles en français. Histoire illustrée du moyen âge à nos jours*, éd. P.-M. BOGAERT, Turnhout, 1991, p. 13-46. Plus particulièrement B. MICHEL, « Les sources scripturaires d'une Bible vernaculaire au Moyen Âge : l'exemple de la *Bible historiale* », dans *Biblia. Les Bibles en latin au temps des Réformes*, éd. M.-C. GOMEZ-GÉRAUD, Paris, 2008, p. 37-56.

22. Voir le répertoire indispensable de B. T. CHAMBERS, *Bibliography of French Bibles. Fifteenth- and Sixteenth-Century French Language Editions of the Scriptures*, Genève 1983. – Auparavant circule une « Bible abrégée », fondée sur la même traduction et ne comprenant pas tous les livres; première édition, Lyon, Guillaume le Roy, vers 1473-1474; Chambers, nº 1.

« lyonnaise »[23]. Même s'il n'y a pas eu de communication consacrée à cette bible médiévale, il est important de rappeler que c'est la traduction courante jusqu'au milieu du XVIe siècle.

Une autre manifestation de l'engouement pour les études bibliques est la multiplication des outils, particulièrement remarquable dans le monde juif mais aussitôt mis à la disposition des hébraïsants chrétiens. Le plus caractéristique est sans doute la concordance *Me'ir natib*, « L'éclaireur du chemin », d'Isaac Natan ben Kalonymos (vers 1425), publiée à Venise en 1523[24]. Mais il faudrait aussi parler des nombreuses grammaires ou des ouvrages plus spécialisés comme le *Massoret ha-Massoret* d'Élie Lévita ou les glossaires hébreu-langue vernaculaire.

Parmi les figures qui dominent cette période, il y a évidemment celle d'Érasme : son travail biblique est impressionnant, quelles que soient les critiques qu'on peut formuler à l'égard de ses méthodes[25]. Mais il est tout à fait évident qu'il a très largement contribué à la diffusion d'un texte grec de bonne qualité et à une approche historique de la Bible[26]. En dehors d'Érasme, il aurait fallu parler de Jacques Lefèvre d'Étaples[27] (vers 1460-1536), qui est l'un des premiers humanistes français ; s'il s'intéresse d'abord à la littérature profane (il enseigne la philosophie), il est attiré assez vite par la Bible, dont il publiera plusieurs textes, notamment la traduction française dont nous avons parlé. Le « Quintuple Psautier » fait partie de ses premiers travaux dans ce domaine[28]. Il donne cinq traductions : en dehors des deux traductions révisées par Jérôme (le Psautier Gallican, qui est la traduction selon le grec de la Septante, le Psautier Romain, très proche, utilisé principalement dans la liturgie romaine) et de la traduction de Jérôme sur l'hébreu, Lefèvre donne la « vieille traduction », c'est-à-dire une vieille latine non révisée par Jérôme (telle qu'on la trouve notamment chez Augustin) et ce qu'il appelle le « Psautier concilié », qui est sa propre version – en fait, une version corrigée du Psautier Gallican ; notons que les psautiers *Vetus* et *Conciliatum* sont imprimés (sur

---

23. Voir Chambers, nº 25. Exemplaire à la Médiathèque de Troyes, sous la cote B.3.132.
24. Voir ci-après, sur l'ensemble des instruments de travail, l'étude de Jean-Pierre ROTHSCHILD, qui fournit en annexe une précieuse liste.
25. Des controverses font rage durant toute la période (notamment celles d'Edward Lee, de Stunica [Diego López Zúñiga] et de Frans Tittelmans) ; elles seront étudiées lors du colloque sur la Vulgate ; voir dès à présent, J. H. BENTLEY, *Humanists and Holy Writ* (cité n. 2), p. 194-213, et, plus spécifiquement, C. ASSO, *La teologia e la grammatica. La controversia tra Erasmo ed Edward Lee*, Florence 1993.
26. Voir ci-après les études de Patrick ANDRIST et de Jean-François COTTIER, qui nous dispensent d'être plus longs sur ce point. Voir également la mise au point précise d'E. RUMMEL, « The Textual and Hermeneutic Work of Desiderius Erasmus of Rotterdam », dans *From the Renaissance to the Enlightement* (cité *infra*, n. 32) p. 215-230.
27. Voir G. BEDOUELLE, *Lefèvre d'Étaples et l'intelligence des Écritures*, Genève 1976.
28. *Quincuplex Psalterium. Fac-similé de l'impression de 1513*, Genève 1979. Voir G. BEDOUELLE, *Le « Quincuplex Psalterium » de Lefèvre d'Étaples. Un guide de lecture*, Genève 1979.

deux colonnes) à la fin du volume. Lefèvre accompagne les textes mêmes du Psautier d'un commentaire important. Le *Quincuplex Psalterium* sera publié de nouveau chez Henri Estienne en 1513.

Nous avons évoqué les controverses autour d'Érasme : les travaux de Lefèvre d'Étaples posent également problème aux autorités de son temps. La question des langues est fondamentale. Les années 1520-1530 furent le creuset de débats acharnés sur la question de la diffusion de la Bible en langue vernaculaire dans le Royaume de France. La Préface aux *Commentarii initiatorii in quatuor evangelia* de Lefèvre d'Étaples (1523) et la correspondance de Marguerite d'Angoulême (1521-1522) traduisent bien les revendications de l'évangélisme de Meaux face aux théologiens de la Sorbonne et à leurs condamnations de 1523, ou au *De tralatione Bibliae* de Petrus Sutor (1525)[29]. Le débat se poursuivit à l'intérieur de l'Église traditionnelle lors des travaux préparatoires au concile de Trente, dans les années 1530-1540. Mais la défense du latin n'est pas encore l'apanage de l'Église traditionnelle. Cette langue est en effet revendiquée comme une langue de communication pour les communautés dissidentes comme les Vaudois dispersés à travers l'Europe (leur premier projet de 1532 est une Bible latin-occitan) et prônée pour la liturgie par Martin Luther qui recommande de la conserver dans *Die deutsche Messe* (1526). La revendication humaniste de retour aux langues bibliques prend forme, dans les cercles évangéliques, au sein de contextes ecclésiologiques de concurrence avec les dissidents, mais aussi dans une visée exégétique précise. C'est ainsi que la *Prophezei* à Zürich revendique l'hébreu et le recours à l'Ancien Testament en langue originale contre certains anabaptistes, promoteurs exclusifs du Nouveau Testament et d'une exégèse spiritualiste[30]. Quant aux premiers écrits exégétiques luthériens, ils revendiquent une philologie qui soit d'abord une entreprise d'interprétation théologique[31]. Ainsi le retour aux langues bibliques et à la philologie traduit-il les enjeux décisifs, ecclésiologiques, théologiques et exégétiques dans les années où s'élaborent les lignes de front confessionnelles[32].

L'étude de la Bible entre 1500 et 1535 en Occident a donc de multiples facettes. Mais ce qui domine certainement est cet amour pour l'Écriture et un désir de la retrouver dans sa pureté initiale, tant pour ce qui est de sa langue

---

29. Guillaume Briçonnet, Marguerite d'Angoulême, *Correspondance* (1521-1524), t. I (1521-1522), éd. C. Martineau et M. Veissière 1975. Petrus Sutor, *De tralatione Bibliae et novarum reprobatione interpretationum*, Paris, Jean Petit, 1525 ; voir W. François, « Petrus Sutor et son plaidoyer contre les traductions de la Bible en langue populaire (1525) », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 82 (2006), p. 139-165 ; H. Holeczek, *Humanistische Bibelphilologie als Reforproblem bei Erasmus von Rotterdam, Thomas More und William Tyndale*, Leyde 1975, p. 203-223.
30. Voir H. R. Lavater, « Die Froschauer Bibel 1531. Das Buch der Zürcher Kirche », *Die Zürcher Bibel 1531*, Zurich 1983, p. 1360-1422.
31. Voir ci-après l'étude de Matthias Morgenstern.
32. Voir ci-après l'étude de Annie Noblesse-Rocher.

et de ses textes que pour ce qui de son message. Le colloque s'est limité aux aspects historiques et philologiques : on imagine bien aussi l'intérêt qu'aurait une rencontre autour des enjeux exégétiques – cependant, c'est sans doute l'aspect qui a été le plus étudié jusqu'à présent[33]. De la sorte, nous espérons avoir fourni des éléments qui font progresser nos connaissances dans l'histoire de la Bible et plus généralement dans un domaine spécifique de l'humanisme de la Renaissance.

Le colloque international « La Bible de 1500 à 1535 » s'est tenu à Troyes les 6 et 7 juin 2016, dans la Médiathèque Troyes-Champagne Métropole et à l'Institut universitaire Rachi. Il a bénéficié du soutien de ces deux institutions et du Laboratoire d'études sur les monothéismes (UMR 8584), CNRS-EPHE, PSL, et de l'Équipe d'accueil 4378, Faculté de théologie protestante, Université de Strasbourg. Nous remercions vivement les responsables de ces institutions.

En marge du colloque, nous avons organisé une petite exposition dans la grande salle de la Médiathèque, présentant 16 impressions précieuses du remarquable fonds de cette bibliothèque. Grâce à la générosité de la Médiathèque, nous avons pu reproduire en fin de volume les pages montrées à cette occasion.

---

33. Que l'on pense aux volumes collectifs *The Cambridge History of the Bible. The West from the Reformation to the Present Day*, éd. S. L. Greenslade, Cambridge 1963 ; *Histoire de l'exégèse au XVIe siècle*, éd. O. Fatio et P. Fraenkel, Genève 1978 ; *Le temps des Réformes et la Bible*, éd. G. Bedouelle et B. Roussel, Paris, 1989 (Bible de tous les temps 5) ; *Théorie et pratique de l'exégèse*, éd. I. Backhus et F. Higman, Genève, 1990 ; *The Bible in the Sixteenth Century*, éd. D. C. Steinmetz, Durham et Londres, 1990 ; *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation* (Mélanges D. C. Steinmetz), éd. R. A. Miller et J. L. Thompson, Grand Rapids (Mich.) et Cambridge 1999 ; *Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation*, t. II, *From the Renaissance to the Enlightment*, éd. M. Sæbo, M. Fishbane et J. L. Ska, Göttingen, 2008.

MARTIN LUTHER – HÉBRAÏSANT ET ARAMAÏSANT

Considérations philologiques et herméneutiques à la lumière de sa traduction de la Bible

Matthias MORGENSTERN
Université de Tübingen

Un événement a rendu Luther célèbre : sa mise au ban de l'Empire après sa comparution à la diète de Worms (1521). Après cet événement, Luther est hébergé par ses partisans au château de la Wartburg près d'Eisenach et, sous le pseudonyme de *Junker Jörg* (chevalier Georges), il se met à y traduire la Bible, en commençant par le Nouveau Testament, en allemand vernaculaire[1]. Son séjour à la Wartburg dure quelque dix mois, à l'issue duquel Luther revient à Wittenberg en mars 1522. Il rapporte avec lui une version préliminaire de sa traduction du Nouveau Testament. En septembre 1522, le Nouveau Testament est publié en allemand – on l'appelle le *Septembertestament* (« Testament de septembre »)[2].

Cependant, cette traduction ne pouvait pas être diffusée sans l'aide de ses collègues. En janvier 1522, une lettre provenant de la Wartburg à destination de Wittenberg nous apprend ceci :

> Je me suis depuis attelé à la traduction de la Bible, bien que cette tâche dépasse de loin [mes] moyens. Je découvre à présent ce que traduire signifie réellement et la raison pour laquelle personne jusqu'à présent n'avait osé associer son nom à une telle entreprise. Je ne pourrais pas arriver à bout de l'Ancien Testament sans votre aide et votre présence… La tâche est si grande et si importante que nous devrions tous y travailler, car il s'agit d'une œuvre publique et qu'il en va du bien commun[3].

---

1. Voir M. ARNOLD, *Luther*, Paris, 2017, p. 231 ; sur le séjour de Luther à la Wartburg voir *ibid*., p. 227-266.
2. *Ibid*., p. 258-259.
3. *Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)* [désormais WA], *Briefwechsel*, t. II, Weimar 1931 (désormais WABR 2), p. 423, lignes 48-56 (à Amsdorf, 13 janvier 1522) ; voir M. ARNOLD, *Luther*, p. 259.

10.1484/M.BEHE-EB.5.115665

Les débuts de l'imprimerie et la langue limpide de Luther rendent rapidement ses traductions célèbres en Allemagne, où pratiquement toute la communauté germanophone parlant le haut-allemand peut les lire et les comprendre. En revanche, ses traductions tombent en disgrâce auprès des érudits catholiques. Son parti pris de rendre le sens général plutôt que de faire une traduction littérale et ainsi de réaliser une traduction relativement libre est mal compris et mal reçu. Ses références ostentatoires à la langue populaire orale sont elles aussi mal perçues.

Luther traduit avec passion. Ces critiques l'exaspèrent au point qu'il donnera libre cours à sa colère dans sa *Lettre sur la traduction* en 1530, un traité théorique sur les fondements de la traduction. Luther y crache sa bile contre ces critiques tout en approfondissant des aspects importants de la traduction, en particulier la finalité, l'intelligibilité et la prise en compte des besoins culturels et langagiers des lecteurs visés. Il y évoque les difficultés de la traduction et le travail souvent fastidieux consistant à trouver le mot juste ainsi que la réaction de certains lecteurs qui, soit prennent plaisir à une lecture fluide et croient à tort que la traduction était un jeu d'enfant, soit dénoncent sa mauvaise qualité lorsqu'ils se heurtent à des formulations difficiles ou se plaignent que la traduction est trop éloignée du texte original. À cela, Luther répond :

> […] On ne doit pas demander aux lettres en latin comment on parle allemand, comme ces ânes le font; ce qu'il faut, c'est le demander à une mère dans son foyer, à des enfants dans la rue, aux hommes ordinaires au marché et les écouter parler et traduire en suivant leur exemple; c'est ainsi qu'ils comprendront et qu'ils verront qu'on leur parle allemand[4].

En tant que traducteur, Luther se fonde sur l'estime qu'il porte aux langues originelles de la Bible, le grec et l'hébreu :

> Car Dieu n'a pas fait écrire sa parole dans deux langues seulement en vain : l'Ancien Testament en hébreu, le Nouveau en grec. Nous devrions rendre honneur à [ces langues] qui plaisent à Dieu puisqu'il les a préférées à toutes les autres[5].

C'est pour cette raison que Luther évoque « la langue hébraïque sacrée »[6]. Pour « interpréter les Écritures » et combattre « des gloses erronées », Luther considère l'apprentissage des langues et la construction d'écoles comme

4. Martin Luther, *Sendbrief vom Dolmetschen* (1530), dans WA, t. XXX/2, Weimar 1909, p. 637, lignes 17-22.
5. Martin Luther, *An die Ratsherrn aller Städte deutsches Lands* (1524), dans WA, t. XV, Weimar 1912, p. 37, lignes 18-22.
6. *Ibid*., ligne 1.

indispensables[7]. L'admiration que porte Luther à l'hébreu est particulièrement visible dans ses *Propos de table*, dans lesquels Luther met en évidence la beauté de la langue et loue ses spécificités et ses subtilités[8] :

> L'hébreu est la langue la meilleure et la plus riche par son lexique. Elle est pure, elle ne mendie rien, elle a sa propre couleur. […] Si j'étais plus jeune, j'apprendrais cette langue, car sans elle on ne peut réellement comprendre les Écritures Saintes. Car, bien que le Nouveau Testament soit écrit en grec, il est rempli d'hébraïsmes et de tournures hébraïques. On a raison de dire que les Hébreux boivent à la source tandis que les Grecs boivent au ruisseau qui en découle et les Latins aux flaques[9].

Dans la préface de son édition des Psaumes de 1524, Luther fait un éloge de la richesse de la langue hébraïque

> qui est si riche qu'aucune langue ne s'en approche. Car elle contient de nombreux mots pour chanter, louer, exalter, honorer (Dieu), pour exprimer la peine et l'allégresse, quand nous en avons à peine. Elle est particulièrement riche en mots se rapportant au divin et au sacré, si bien qu'elle a dix noms pour nommer Dieu alors que nous ne possédons que le seul mot de « Dieu »[10].

Alors qu'il était encore moine, Luther s'intéressa à l'hébreu. Il était conscient de l'importance capitale de la redécouverte de l'hébreu pour l'Église et pour la culture[11] et se procura l'ouvrage fondateur de Johannes Reuchlin, *De rudimentis hebraicis*, en 1506, peu après sa parution. Cet ouvrage, proposant une grammaire et un lexique, était idéal pour apprendre seul. Luther étudia ce livre de façon systématique[12]. Lorsque le frère Johann Lang lui offrit une édition des Psaumes dans le texte massorétique, Luther y vit une occasion d'étudier l'hébreu de plus près et de façon plus structurée – et l'époque à la Wartburg en 1521-1522 s'y prêtait idéalement. Conrad Pellikan avait publié cette édition des Psaumes en novembre 1516, à Bâle[13]. Le texte était en outre

---

7. *Ibid*., p. 40, lignes 7-21.
8. WA, *Tischreden*, t. I (désormais WATR 1), Weimar 1912, nº 467, p. 203-204.
9. WATR 1, nº 467, p. 524, lignes 21-22; p. 525, lignes 15-20; voir aussi WATR 6, nº 6805, p. 203, lignes 3-5.
10. WA, *Abteilung* 3 : *Die Deutsche Bibel*, t. X/1, Weimar 1906, p. 94, lignes 2-7.
11. Dans son texte *Von den letzten Worten Davids* 329, WA 54, 28-100, il constate : « La langue hébraïque a été peu et mal connue après l'époque des Apôtres. Les Pères et les Maîtres se sont contentés du Nouveau Testament, dans lequel ils trouvent de telles choses et bien d'autres en quantité et en abondance. »
12. S. Schreiner, « Was Luther vom Judentum wissen konnte », dans H. Kremers (éd.), *Die Juden und Martin Luther. Martin Luther und die Juden. Geschichte – Wirkungsgeschichte – Herausforderung*, Neukirchen 1985, p. 58-71 (ici, p. 63); M. Arnold, *Luther*, p. 233.
13. Né Konrad Kürschner à Rouffach en Alsace, il changea de nom lors de ses études à l'université de Heidelberg, dont son oncle maternel Jodocus Gallus fut recteur à plusieurs reprises. Ordonné prêtre en 1501, il devient lecteur au couvent de l'ordre des frères mineurs à Bâle où il enseigne la théolo-

accompagné d'une grammaire de l'hébreu (*Institutiuncula in Hebraeam*) de l'érudit alsacien Wolfgang Capiton (1478-1541)[14] – un fait qui introduit d'entrée de jeu l'affinité évidente existant entre la grammaire et la lecture de la Bible et qui met en évidence un « pont philologique » entre le sud-ouest de l'Empire et l'Allemagne centrale concernant l'hébreu, les érudits d'Alsace et du Haut-Rhin devançant les réformateurs de Wittenberg de plusieurs années. De plus, Luther possédait deux autres grammaires hébraïques : les *Hebraicae Institutiones* de Capiton, publiées en 1518 à Francfort, et le *Sefer diqduq*, « Livre de grammaire », de Moïse Qimḥi, imprimé à Haguenau[15] en 1519. Il convient ici de souligner que ses connaissances n'étaient pas telles qu'il ait pu effectuer son œuvre de traduction sans aide extérieure ou même lire un texte hébreu de façon autonome : lorsqu'il reçut en 1525 un livre hébreu accompagné d'une demande de rendre compte de son contenu, il admit en être incapable[16]. Ressentant des lacunes en raison de son apprentissage en grande partie autodidacte, Luther souhaitait prendre des leçons d'hébreu supplémentaires[17].

Jean Mathesius (1504-1565)[18], le biographe contemporain de Luther, écrit sur la façon de travailler de celui-ci :

> Alors que le texte intégral de la Bible en allemand venait de paraître […] le docteur [Luther] reprit la Bible depuis le début avec le plus grand sérieux, avec application, et en priant; et puisque le Fils de Dieu avait promis qu'il se présenterait à ceux qui se réuniraient en son nom pour demander que l'Esprit [Saint vienne], le docteur Luther fit immédiatement réunir un sanhédrin composé des gens les mieux placés qu'il pouvait trouver[19]. Ces gens se réunissaient toutes les semaines quelques heures avant le dîner dans le cloître du docteur [Luther]. Après que le docteur eut passé en revue la Bible parue, se fut renseigné auprès

---

gie et gagne une grande réputation. À partir de 1514, sa nomination comme secrétaire du Provincial de son ordre, Kaspar Schatzger, lui permet de voyager et de constituer une collection d'ouvrages en hébreu.

14. Sur le réformateur et théologien alsacien Wolfgang Capiton, né en 1478 à Haguenau, mort le 4 novembre 1541 à Strasbourg, voir M. Lienhard, « Kirche und Theologie in Strassburg zwischen 1527 und 1531 », dans R. Dellsperger, R. Freudenberger, W. Weber (éd.), *Wolfgang Musculus (1497-1563) und die oberdeutsche Reformation*, Berlin 1997 (Colloquia Augustana 6), p. 68-87.
15. S. Schreiner, « Was Luther vom Judentum wissen konnte », p. 64.
16. R. Lewin, *Luthers Stellung zu den Juden : ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Reformationszeitalters*, Berlin 1911, p. 10.
17. S. Schreiner, « Was Luther vom Judentum wissen konnte », p. 64; R. Lewin, *Luthers Stellung zu den Juden*, p. 10.
18. Aujourd'hui, le nom de Mathesius est lié à l'œuvre de compilation des *Propos de table* de Luther. En plus, il rédigea un premier exposé de la biographie de Luther, une série de 17 prédications, parue pour la première fois en 1566. Il s'agit ici d'une source importante pour la reconstruction scientifique de la vie de Luther.
19. On entend par là le comité de spécialistes qui se réunissait chez lui de l'été 1539 au début 1541 tous les mercredis et jeudis avant le dîner, pour effectuer une révision complète de sa traduction de la Bible en compagnie de ses collègues compétents.

de juifs et des étrangers polyglottes et eut obtenu de la part de vieux Allemands les mots corrects, il se présenta au consistoire avec son ancienne Bible latine et sa nouvelle Bible allemande. Il portait également toujours le texte hébreu avec lui. Monsieur Philippe Melanchthon apportait le texte grec… Chacun avait par avance travaillé le texte que l'on s'apprêtait à examiner et avait consulté les interprétations grecques, latines et juives. Le président proposait alors un texte, faisait circuler la parole et écoutait ce que chacun avait à en dire sur la qualité linguistique ou sur l'interprétation du vieux docteur[20].

En 1519-1521, dans son deuxième cours magistral sur les Psaumes, Luther résume son admiration pour l'approche philologique ainsi :

Sed primo grammatica videamus, verum ea Theologica (« Nous étudierons d'abord l'aspect philologique, mais d'un point de vue théologique »)[21].

Or, son intérêt dépasse largement le domaine de la philologie. Luther peut, parfois de façon ostentatoire, minimiser l'importance de certains aspects grammaticaux. La philologie a pour le réformateur une fonction *utilitaire* (*philologia ancilla theologiae* !) lorsqu'il s'agit de la grammaire juive et de ses fondements théologiques[22]. Ce n'est pas par hasard si, dans ses écrits anti-juifs tardifs, le réformateur se détourne justement de l'exégèse de la Bible provenant du sud-ouest de l'Empire, influencée par la grammaire hébraïque, car il la trouve « judaïsante » et donc gênante d'un point de vue théologique[23].

L'importance – mais aussi l'ambiguïté – que revêtent la langue et la grammaire de l'Ancien Testament pour Luther se reflète aussi dans l'histoire de l'enseignement de l'hébreu à Wittenberg. Dès les débuts de la réforme de son université à partir de 1517, Luther insiste pour engager un professeur d'hébreu. En octobre 1518, Jean Böschenstein obtient ce poste sur la recommandation du réformateur[24]. Or, Luther entre en conflit avec lui et cela suivra Luther pendant des années : les connaissances linguistiques de Böschenstein sont incontestables[25], mais on lui reprocha d'être ennuyeux et de ne s'intéresser qu'à une philologie aride et d'enseigner comme un juif[26]. Luther exprime cette opinion dans une lettre datant du 13 avril 1519 : « Ille noster Bossenstein,

---

20. H. Oberman, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin 1982, p. 319.
21. WA, t. V, Weimar 1892, p. 27, ligne 8 (commentaire du Ps 1).
22. Voir WATR 1, nº 1041, p. 525, lignes 14-15(« Ich habe mehr Ebräisch gelernt, wenn ich im Lesen einen Ort und Spruch gegen dem andern gehalten habe, denn wenn ichs nur gegen der Grammatica gerichtet habe »).
23. Voir Th. Kaufmann, *Luthers « Judenschriften »*, Tübingen 2013, p. 96-110.
24. WABR 1, p. 210 (lettre à Spalatin); voir aussi E. Carlebach, *Divided Souls. Converts from Judaism in Germany, 1500-1750*, New Haven-Londres 2001, p. 162.
25. Il publia notamment une grammaire hébraïque (*Hebraicae Grammaticae institutiones studiosis sanctae linguae collectae*, Wittenberg 1518) qui fut sans doute aussi consultée par Luther.
26. Böschenstein fut soupçonné d'être juif, voir B. Hägler, *Die Christen und die « Judenfrage ». Am Beispiel der Schriften Osianders und Ecks zum Ritualmordvorwurf*, Erlangen 1992 (Erlanger

nomine christianus, re vera iudaeissimus »[27] (« Notre Bossenstein est un chrétien de nom, en vérité il est tout à fait juif »). Le professeur d'hébreu est alors congédié. À la fin de l'année 1519, Matthäus Adriani, juif espagnol converti au christianisme qui avait jusqu'alors officié à Louvain, pose sa candidature pour succéder à Böschenstein. Adriani est engagé le 30 avril 1520[28]. Mais, dès l'automne de l'année 1520, le nouveau professeur d'hébreu, critiquant l'interprétation luthérienne de l'Évangile, fut à son tour remercié : « Sed et mihi factus est hostis, causans, quod docuerim opera bona nihil valere, sed solam fidem »[29] (« Mais je m'en fis un ennemi également pour la raison que j'avais enseigné que les bonnes œuvres ne valent rien, seule la foi a de la valeur »). Ce n'est qu'avec Matthäus Aurogallus (= « le coq d'or ») que le poste est durablement pourvu; Aurogallus l'occupe de 1521 à 1543 aux côtés de Luther et devient pour lui un conseiller précieux pour ses traductions.

En raison de ces expériences, Luther garde une certaine distance vis-à-vis des hébraïsants qui, selon lui, font preuve d'une certaine légèreté théologique. Il les accuse notamment de privilégier les principes grammaticaux par rapport aux principes évangéliques[30].

L'aperçu suivant présente des exemples (1) de traductions « libres » dans lesquelles Luther fait primer sont intérêt théologique sur ses principes de traducteur et (2) des traductions plus strictes où l'on peut voir que le réformateur suit les règles grammaticales de la langue d'origine (hébraïque), pour arriver finalement (3) à un exemple mettant en évidence utilisation du *targum* (de la traduction dite « chaldéenne ») pour servir ses présupposés théologiques dans sa traduction.

Quelques exemples de traductions théologiques (philologiquement « libres »)

Dès 1512, Luther s'est procuré le livret des sept psaumes pénitentiels[31], publié par Reuchlin, pour approfondir ses études – un texte comprenant une traduction latine à laquelle des explications grammaticales étaient associées. Ces psaumes sont dès lors son champ de travail de prédilection. Il existe plusieurs

Studien 97), p. 220, n. 54. Il se défendit de cette « accusation » dans une lettre à Andreas Osiander, réformateur et prédicateur de la paroisse Saint-Laurent de Nuremberg (voir WABR 1, p. 211).

27. WABR 1, p. 254 (lettre à Johann Lang).
28. WABR 1, p. 551, lignes 4-9; S. Schreiner, « Was Luther vom Judentum wissen konnte », p. 59. Adriani publia également une grammaire hébraïque (*Compendium hebraeae grammatices*, Wittenberg 1523).
29. WABR 2, p. 211, lignes 52-53; voir aussi *ibid*., p. 192, lignes 41-44.
30. Voir R. Lewin, *Luthers Stellung zu den Juden*, p. 51-61.
31. Johannes Reuchlin, *Septem psalmi poenitentiales* (portant sur les sept psaumes pénitentiels : Ps 6, 32, 38, 51, 102, 130, 143). H.-H. Holfelder, *Tentatio et consolatio. Studien zu Bugenhagens « Interpretatio in Librum Psalmorum »*, Berlin-New York 1974 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 45),

traductions de Luther du psaume 51, qui revêtent pour lui une importance théologique considérable[32]. Sa traduction de ce psaume de 1524[33], verset 6, est particulièrement intéressante si l'on compare avec deux traductions antérieures de ce psaume en allemand, notamment dans la Bible de Jean Mentelin de Sélestat (mort en 1478), la première traduction pré-luthérienne de la Bible en allemand et, de manière générale, la première Bible imprimée en langue vernaculaire (1466), et la version d'Ottmar Nachtgall, l'humaniste strasbourgeois (en latin : *Ottomarus Luscinius*, né en 1480 à Strasbourg, mort en 1537 à Fribourg-en-Brisgau), dont la version fondée sur la Vulgate fut publiée en 1524[34].

Luther 1524 (source : TM)	*Texte massorétique*	*LXX (Psaume 50, 6)*	*Bible du Rabbinat français*
An dyr alleyne hab ich gesundigt/ und ubel fur dyr gethan. Darumb wirstu recht bleyben ynn deynen worten/ und reyn erfunden wenn du gerichtet wirst.	לך לבדך חטאתי והרע בעיניך עשיתי למען תצדק בדברך תזכה בשפטך :	σοὶ μόνῳ ἥμαρτον καὶ τὸ πονηρὸν ἐνώπιόν σου ἐποίησα, ὅπως ἂν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαί σε.	Contre toi seul j'ai failli ; j'ai fait ce qui est mal à tes yeux ; ainsi tu seras équitable dans ton arrêt ; tu aurais le droit pour toi en me condamnant.
Luther 1545 (source : TM)	*Mentelin (Sélestat) (source : Vulgate)*	*Ottmar Nachtgall (Strasbourg ; source : Vulgate)*	*Vulgate*
An dir allein hab ich gesündigt / Vnd vbel fur dir gethan. Auff das du recht behaltest in deinen worten / Vnd rein bleibest / wenn du gerichtet wirst. Rom. 3.	Dir allein hab ich gesündet und tet das ubel vor dir : das du werdest gerechthaftigt in deinen worten und uberwindest so du urteyls	Dir hab ich allein gesündet/ und vor deinem angesicht übel gethon/ das du gerecht seyest in deinen worten / und überwindest, so man dich urtaylet.	Tibi soli peccavi et malum coram te feci ut iustificeris in sermonibus tuis et vincas cum iudicaveris.

p. 106. G. Hammer, V. Katzmann, *Eberhard Zwink, Die Luther-Bibel. Entstehung und Weg eines Volksbuches*, Stuttgart 1980, p. 18.

32. Martin Luther, *Die Sieben Bußpsalmen* 1517, dans WA 1, Weimar 1881, p. 158-220.

33. Sur les précisions bibliographiques voir WA, Abteilung 3, *Die Deutsche Bibel*, t. II, p. 276 et 278. *Die Luther-Bibel. Entstehung und Weg eines Volksbuches*, p. 13. Sur les précisions concernant la traduction luthérienne de l'année 1540 (« Der Deudsche Psalter ») voir WADB t. II, p. 629. Voir aussi *Die Luther-Bibel. Entstehung und Weg eines Volksbuches*, p. 25.

34. Dans une lettre à Wenzelslaus Link (juin 1528), Luther semble faire référence à Nachtgall quand il constate à propos des difficultés de toute traduction de l'hébreu : « tanquam si philomela cuculum cogatur, deserta elegantissima melodia, unisonam illius vocem detestans, imitari », « comme si le rossignol (en allemand « Nachtigall ») était forcé d'imiter le coucou, lui faisant ainsi abandonner son chant mélodieux pour une abominable monotonie ». WABR 4, p. 484, ligne 17-18.

La traduction de Luther datant de 1545 ajoute une référence au Nouveau Testament, l'épître aux Romains, chapitre 3 (en l'occurrence le verset 26) qui parle de la justice de Dieu lui-même (πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ) qui se manifeste en rendant justes ceux qui ont la foi en Jésus (εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ[35]); Luther s'en inspire pour sa traduction. Le réformateur, qui, nous nous en souvenons, vient de chanter les louanges de l'hébreu, ne suit en l'occurrence pas le texte original qu'il lui faudrait traduire à la forme active (בדברך תזכה בשפטך) mais il utilise la forme passive comme dans la Septante (ἐν τῷ κρίνεσθαί σε). Ce sont les intérêts théologiques de Luther qui en sont manifestement la cause : comme dans son interprétation de l'épître aux Romains, ce qui lui importe est que Dieu lui-même se montre juste (*Deum justificare*), et ainsi qu'il soit justifié (à la forme passive) en ce qu'il justifie l'homme[36]. Dieu (précisément l'affixe possessif de la deuxième personne dans בשפטך) est ici donc (selon la Septante et selon Luther) complément d'objet direct : Dieu même est « justifié ».

Un autre exemple de manipulation « libre » du texte hébreu se trouve dans la traduction luthérienne de 1 Chroniques 17, 17 (וּרְאִיתַנִי כְּתוֹר הָאָדָם הַמַּעֲלָה יְהוָה אֱלֹהִים). Cette version, résultat d'une révision de la Bible de 1539-1541[37], se trouve dans le traité *Von den letzten Worten Davids* (« Des dernières paroles de David »), que le réformateur rend comme suit :

> *Du hast angesehen mich, als in der gestalt eines Menschen, der in der Hoech Gott der* HERR *ist*[38].

D'habitude, la deuxième partie de ce verset (כְּתוֹר הָאָדָם הַמַּעֲלָה יְהוָה אֱלֹהִים) se comprend comme se rapportant au sujet ou au verbe comme complément circonstanciel : « Tu m'as vu "als in der Gestalt eines Menschen" »…, alors que la fin de la phrase est considérée comme une apposition ou un complément au sujet (« toi, qui es élevé, Éternel Dieu »). Chez Luther, en revanche, le

35. Voir la traduction de Louis Segond (1920) de Ro 3, 26: « …de montrer sa justice dans le temps présent, de manière à être juste tout en justifiant celui qui a la foi en Jésus. »
36. Voir la traduction de la *Bible du rabbinat français* qui dit le contraire en ajoutant un complément d'objet direct de la première personne (« en *me* condamnant »).
37. Voir WADB 9/II, p. 148 (« Und hast mich HERR Gott angesehen oben erab wie ein mensch den andern »); voir le commentaire p. 149.
38. Voir WA 54, p. 44, ligne 1-2; Luther ajoute qu'avec sa traduction il s'appuie sur des informations philologiques fournies par Bernhard Ziegler, professeur d'hébreu à l'université de Leipzig. – La traduction de Louis Segond (1910) rend : « Et tu daignes porter les regards sur moi à la manière des hommes, toi qui es élevé, Éternel Dieu ! » La *Bible du Rabbinat français* (1899) : « Tu as annoncé, dans un lointain avenir, le sort de ma famille, me considérant comme un personnage de marque, Seigneur Dieu. »

complément d'objet *mich* est complété par *als in der Gestalt eines Menschen* comme une apposition à l'objet – désignant ici Jésus dans sa forme humaine, suivi, toujours à l'accusatif, du titre christique : *in der Höhe Gott der Herr*[39].

Exemples de traduction littérale

On trouve des exemples amusants et connus de traductions littérales de Luther dans les livres de Samuel et dans les livres des Rois, dans lesquels, à cinq reprises, une expression hébraïque désignant « tout ce qui est masculin » est rendue ici par « ceux qui urinent contre le mur »[40]. Avec sa langue bien pendue, Luther traduit ces mots sans complexe, de façon littérale et précise. Dès la première révision de la Bible luthérienne en 1892, cette expression fut remplacée par la version « politiquement correcte », « tout ce qui est masculin ». Le Luther de 1545 peut prendre des libertés langagières qui ne sont plus permises au « Luther » de 1892 (et cela s'applique à toutes les autres révisions)[41] !

À d'autres reprises, Luther suit une manière de procéder quasi-midrashique. Dans son texte « Sur les dernières paroles de David » (*Von den letzten Worten Davids*) (1543), Luther s'efforce de comprendre le verset 1 du chapitre 23 du 2e livre de Samuel : « Parole de David, fils de Jessé, parole de l'homme haut placé, de l'élu du Dieu de Jacob (הקם על משיח אלהי יעקב), du chantre aimable d'Israël[42]. » Comment faut-il rendre en allemand cette série d'appositions de l'hébreu ? Luther décide d'imputer à ces expressions répétitives et poétiques une valeur, une signification théologique. En d'autres termes, la répétitivité (« l'homme haut placé, l'élu de Dieu… ») n'est donc pas un signal de superfluité, parce que ces expressions idiomatiques ont un sens caché, que Luther s'efforce d'exposer littéralement, mot après mot : « Le Saint Esprit n'est pas un sot ni un ivrogne, et aucun mot ni même aucun accent ne se prononce en vain[43]. » Cela, selon Luther, est vrai à deux égards.

---

39. Dans son commentaire sur l'expression « tu daignes porter les regards sur moi », Luther écrit (WADB 9/II, p. 149) : « Das ist, Nicht meine Person, sondern meines bluts, Nachkomen, scilicet in futurum et longinquum, der ein solcher Mensch sein wird, der in Höhe Gott der HERR ist. Psal. 89. Wer kan gleich Gotte sein, vnter den kindern Gottes. Er ist auch Gottes kind, Aber weit vber andere Gottes kinder, als der selbs auch Gott ist. » Selon Luther, il s'agit ici d'un mot prophétique du roi portant sur sa descendance, c'est-à-dire Jésus Christ, le fils de Dieu qui sera élevé.
40. Voir aussi la *TOB* sur 1 S 25, 22 (note de bas de page) : « Le sens de l'expression est discuté. C'est un chien selon Rashi, un mâle selon Gersonide. Il pourrait également être question d'un garçonnet. ». Voir 1 S 25, 34; 1 R 14, 10; 16, 11; 21, 21 et 2 R 9, 8.
41. La dernière version révisée de la traduction « Luther », officiellement utilisée dans les cultes protestants en Allemagne, rendue au public le 30 octobre 2016 à Eisenach (Thuringe) par l'évêque Heinrich Bedford-Strohm, le président du conseil des églises protestantes en Allemagne, a finalement repris le texte original, un peu vulgaire, « der an die Wand pisst ».
42. Traduction de la *Bible du rabbinat français* (1899).
43. WA 54, p. 39, ligne 11-14.

Premièrement, l'expression הקם על משיח אלהי יעקב a une signification relative à la foi chrétienne : Luther s'appuie ici sur Ésaïe 40, 8 : « Mais la parole de notre Dieu subsiste יקום éternellement[44]. » הקם (*huqam*), cela veut donc dire « stabilitus, substantiatus, constantius, stantificatus, hypostaticus, certe passive sicut verbum Domini certum active »[45] selon les paroles de Paul : « Je sais en qui j'ai cru, et je suis persuadé qu'il a la puissance de garder mon dépôt jusqu'à ce jour-là » (2 Tm 1, 12)[46]. Ensuite *huqam*, cette forme passive (dans la conjugaison hébraïque de *hof'al*), ne se réfère pas à David lui-même mais à sa foi, la foi concernant le Messie qui sortira de sa propre famille et arrivera dans le futur.[47] Pour Luther, qui s'appuie ici sur Nicolas de Lyre et Paul de Burgos (leur version latine étant : « Cui constitutum est, id est firmiter promissum absque retractatione »[48]), cette expression fait référence au Christ dans la mesure où David parle de son successeur, le fils de David eschatologique. Finalement, Luther découvre la sainte Trinité dans ces versets du début du chapitre 23 : en premier lieu le Saint Esprit, qui parle par la bouche de David selon le vers et 2, en deuxième lieu Dieu le Père selon le verset 3 et finalement l'expression « le rocher d'Israël » au vers et 3 qui, selon Luther, se rapporte elle aussi au Christ. Ainsi Luther arrive à donner un sens trinitaire aux mots d'adieu de David en 2 S 23, 1-3[49].

---

44. WA 54, p. 32, ligne 25.
45. *Ibid.*, ligne 32-33.
46. *Ibid.*, ligne 34-35.
47. Luther traduit la tournure נעים זמרות ישראל comme une expression adverbiale, « aimablement avec psaumes », et dit : « Cette expression ne signifie pas seulement les Psaumes selon leur grammaire et musique lorsque les paroles sont rendues charmantes et de manière artistique et le chant est doux et aimable avec un beau texte et une belle partition, mais plutôt selon la théologie, suivant la compréhension spirituelle… »
48. « L'homme qui (est tourné vers [le Messie] l'oint [consacré par le rite de l'onction] du Dieu de Jacob). » *Protokoll und handschriftliche Einträge* (WADB 3, 410).
49. Ironiquement, dans ce texte qui fait partie des textes anti-juifs tardifs de Luther, la compréhension du réformateur ressemble à la façon d'interpréter du sage rabbinique Akiba (début du IIe siècle de notre ère). Selon Rabbi Akiba, on doit partir du principe que chaque signe linguistique de la Bible a une signification. C'est ainsi que l'on déduit des informations sous-jacentes dans les tournures hébraïques à côté desquelles on passerait si l'on prenait en compte que l'hébreu emploie parfois des formules idiomatiques, comme le *parallelismus membrorum*, qui n'existent pas telles quelles dans les langues européennes. Pour Rabbi Akiba, il s'agit en l'occurrence de signes linguistiques à interpréter en profondeur – ils sont ainsi surdéterminés d'un point de vue linguistique, car ils contiennent plusieurs informations en même temps. Rabbi Akiba s'oppose ici au principe avancé par Rabbi Ishmaël auquel on attribue la formule « la Torah parle comme la langue des hommes ». Au cours du IIe siècle, ces deux orientations ont conduit à une longue divergence entre « l'école de Rabbi Ishmael » et « l'école de Rabbi Akiva ». La convergence de Luther (« Le Saint Esprit n'est pas un sot ni un ivrogne, et aucun mot ni même aucun accent il ne prononce en vain ») avec l'approche de Rabbi Akiba dans ce cas est autant plus remarquable que le réformateur suit normalement la compréhension de Rabbi Ishmaël, « la Torah parle comme la langue des hommes ».

Luther WADB 9, 381	*Texte massorétique*	*Bible du Rabbinat*
[1]Es sprach Dauid der son Jsai / Es sprach der Man der von dem Messia des Gottes Jacob versichert ist / lieblich mit Psalmen Jsrael. [2]Der Geist des HERRN hat durch mich geredt / vnd seine Rede ist durch meine Zungen geschehen. [3]Es hat der Gott Jsrael zu mir gesprochen / Der Hort Jsrael hat geredt / der gerechte Herrscher vnter den Menschen / Der Herrscher in der furcht Gottes.	נאם דוד בן ישי ונאם הגבר הקם על משיח אלהי יעקב ונעים זמרות ישראל: רוח יי דבר בי ומלתו על לשוני: אמר אלהי ישראל לי דבר צור ישראל מושל באדם צדיק מושל יראת אלהים:	[1]Parole de David, fils de Jessé, parole de l'homme haut placé, de l'élu du Dieu de Jacob, du chantre aimable d'Israël. [2]L'esprit du Seigneur a parlé par ma bouche, son verbe repose sur ma langue. [3]Il a dit, le Dieu d'Israël : « Qui domine sur les hommes doit être juste, gouverner dans la crainte de Dieu… »

Luther et la grammaire hébraïque

Depuis les débuts du christianisme le verset d'Ésaïe 9, 5 fut un point de référence pour l'argumentation christologique : « Car un enfant nous est né, un fils nous est donné, et la domination reposera sur ses épaules… » – selon la compréhension chrétienne traditionnelle il s'agit ici d'une prophétie qui a trouvé sa réalisation en Jésus-Christ. Dans son interprétation de ce verset dans son livret *Du Shem hamephorash*, Luther donne un aperçu de sa connaissance des finesses grammaticales du texte hébreu et des divergences avec la tradition grecque du verset. Ainsi, il transcrit la version massorétique qui interprète le verbe « appeler » comme étant transitif (pour le dérivé verbal *qal*) : *Vagicra Schemo, Pele* etc.[50] : « L'admirable, le conseilleur, le Dieu puissant appellera le Messie Prince de la paix. » Selon cette version hébraïque, les noms de « admirable, conseiller, Dieu puissant » (chez Luther : *Wunderbar, Rat, Gott, Held, Ewig-Vater*) sont compris au nominatif et seul le « Prince de la paix » (chez Luther le *Friedefürst*) est à l'accusatif. Cela correspond à l'interprétation de l'exégète juif Rashi, selon lequel Dieu parle du roi Hiskia[51]. Luther opte ici pour la version de la Septante qui donne le verbe au passif (ייקרא *yiqare*, conjugaison au dérivé *nif'al*). Cette lecture qui aura comme résultat une compréhension intransitive de la phrase (« il s'appellera Admirable, Conseiller, Dieu puissant, Père éternel, Prince de la paix ») rendra une référence au Messie Jésus-Christ plus facile. Luther commente :

50. WA 53, 646 (*Martin Luther und die Kabbala*, p. 168).
51. Voir Rashi sur Es 9, 5 : הקב"ה שהוא מפליא עצה ואל גבור ואבי עד, קרא שמו של חזקיהו שר שלום – « Le Saint, béni soit-Il, un admirable conseilleur, Dieu puissant et Père éternel appellera (le roi) Ézékias "le prince de la paix". »

On voit ici la lecture arbitraire [des exégètes juifs]. On devrait donc laisser de côté ses points et [sa] construction et lire comme nous le lisons car de manière naturelle on lit *Vagicare* au lieu de *Vagicra*[52] et tous les noms peuvent être écrits au nominatif. Les hébraïsants trouveront d'autres [exemples] semblables afin de reprendre avec honneur aux voleurs ce qu'ils ont honteusement volé depuis 1500 ans, peut-être plus. Car le fait central doit être vrai que les anciennes Écritures s'adressent au messie et à notre foi et sont ses témoins. Celui qui ne les comprend pas n'y a pas accès[53].

Luther (1545)	*Translittération de l'hébreu chez Luther (WA 53, p. 470, 16-17 / 646, 32)*	*LXX*	*Vulgate*	*Texte massorétique*
Denn Vns ist ein Kind geboren / ein Son ist vns gegeben / welchs Herrschafft ist auff seiner Schulder / Vnd er heisst / Wunderbar / Rat / Krafft / Helt / ewig Vater / Friedfürst.	Vagicra Schemo, Paele [Pele], Jogetz, El, Gibbor, Abigad, Sarsalom… [= Es wird der, Wunderbar, Rat, Gott, Held, Ewig- Vater' den Messias Friedefürst nennen]	ὅτι παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν, υἱὸς καὶ ἐδόθη ἡμῖν, οὗ ἡ ἀρχὴ ἐγενήθη ἐπὶ τοῦ ὤμου αὐτοῦ, καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ Μεγάλης βουλῆς ἄγγελος· ἐγὼ γὰρ ἄξω εἰρήνην ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας, εἰρήνην καὶ ὑγίειαν αὐτῷ.	parvulus enim natus est nobis filius datus est nobis et factus est principatus super umerum eius et vocabitur nomen eius Admirabilis consiliarius Deus fortis Pater futuri saeculi Princeps pacis	כי ילד ילד לנו בן נתן לנו ותהי המשרה על שכמו ויקרא שמו פלא יועץ אל גבור אביעד שר שלום :

Luther, traducteur aramaïsant

Nous donnerons finalement un exemple de traduction où le réformateur s'appuie sur la traduction araméenne de la Bible, dite *targum*, pour arriver au résultat de l'interprétation souhaitée. En analysant le verset Genèse 49, 10, texte énigmatique sur la bénédiction que le patriarche Jacob donna avant sa mort à ses douze fils, Luther ouvre une vive polémique contre les interprétations juives

52. Cette lecture au passif (dérivé *nif'al*) est possible en hébreu, sans changement de la composition des consonnes, seulement par une petite adaptation des points-voyelles.

53. WA 53, 647. Au fond, Luther souligne ainsi que l'Ancien Testament ne peut être Écriture Sainte chrétienne que si le texte est compris comme témoignage du Christ.

qui, naturellement, divergent de la sienne. En fait, ce verset central, attribué au fils (et à la tribu de) Juda, s'avère capital pour sa lecture messianique de la Bible hébraïque : « Le sceptre ne quittera pas Juda, ni le bâton de commandement d'entre ses pieds jusqu'à ce que vienne le *Shiloh*[54]. » L'interprétation de ce fameux verset reste fortement controversée, même les exégètes modernes d'aujourd'hui ignorent la signification précise du mot *Shiloh* ! Dans ce contexte, Luther fait appel à la Bible araméenne à laquelle il pouvait sans doute accéder à travers la première Bible Rabbinique (Venise, 1517)[55]. Dans le *targum*, que je traduis, nous lisons ceci : « Le *shaltan* ne quittera pas la maison de Juda, ni le *safra* les enfants de ses enfants, pour toute l'éternité, jusqu'à ce qu'arrive le Messie auquel revient le royaume, et les peuples lui obéiront. » Cette compréhension est, selon Luther, un témoin clair de la vérité chrétienne, notamment concernant la traduction de l'énigmatique *Shiloh* comme משיחה (*mesicha*, donc le « Messie »). Les conséquences de cette version araméenne pour la traduction du réformateur seront importantes.

Luther (1545) (WADB 8, 194)	*Texte massorétique*	*Commentaire de Rashi*	*Vulgate*	*Vulgate (1529) « corrigée » de Luther (WADB 5)*
ES wird das Scepter von Juda nicht entwendet werden / noch ein Meister von seinen füssen / Bis das der Helt kome / Vnd dem selben werden die Völcker anhangen.	לא יסור שבט מיהודה ומחקק מבין רגליו עד כי יבא שילה ולא יקהת עמים :	לא יסור שבט מיהודה. מדוד. אלו ואילך ראשי גליות. שבבבל שרודים את העם בשבט שממונים על פי המלכות ומחקק מבין רגליו. תלמידים אלו נסיאי ארץ ישראל.	non auferetur sceptrum de Iuda et dux de femoribus eius donec veniat qui mittendus est et ipse erit expectatio gentium	non auferetur sceptrum de Iuda**,** *nec doctor de subsellis eius*

54. Cette discussion se trouve dans le traité anti-juif de Luther « Des Juifs et de leurs mensonges » (1543), dans WA 53, p. 417-552 (ici p. 450-451) ; voir la traduction française par J. Honigmann et P. Savy, *Martin Luther, Des Juifs et de leurs mensonges*, Paris 2015, p. 83-84.

55. Sur l'histoire de la recherche sur les *targumim* de Prophètes voir W. Bacher, « Kritische Untersuchungen zum Prophetentargum », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 28 (1874), p. 1-72 ; C. H. Cornill, « Das Targum zu den Propheten », *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 7 (1877), p. 177-202 ; R. P. Gordon, *Studies in the Targum to the Twelve Prophets. From Nachum to Malachi*, Leyde 1994 (Supplements to Vetus Testamentum 51), p. 26.

	Targum Onqelos	*Louis Segond*	*Bible du Rabbinat*	
	לא יעדי עבד שולטן מדבית יהודה וספרא מבני בנוהי עד עלמא עד דייתי משיחא דדיליה היא מלכותא וליה ישתמעון עממיה:	Le sceptre ne s'éloignera point de Juda, Ni le bâton souverain d'entre ses pieds, Jusqu'à ce que vienne le Schilo, Et que les peuples lui obéissent.	Le sceptre n'échappera point à Juda, ni l'autorité à ses descendances, jusqu'à l'avènement du Pacifique auquel obéiront les peuples.	

Luther continue en expliquant la version araméenne par comparaison avec le texte hébreu massorétique : « Là où Moise dit *sheveth* en hébreu ("sceptre"), le traducteur chaldéen dit *shaltan »*, donc *sultan*, en français *monarque* ou *empereur*. En hébreu, selon le réformateur*, sheveth* signifie « un bâton tenu droit en l'air qu'un juge tient quand il siège pour rendre justice, lequel bâton est devenu, à mesure qu'a crû l'ostentation dans le monde, d'argent et d'or, et a pris le nom de sceptre, ce qui est le bâton du roi. Et cela ne signifie rien d'autre qu'un règne ou un royaume. » Pour signifier cela, le traducteur araméen indique la personne qui porte ce bâton, et il écrit, selon la prononciation de Luther, *sultan*. Autrement dit : un « sultan » régnera sur la maison de Juda jusqu'à la venue du Messie[56]. À propos du mot araméen *safra* rendant le terme hébraïque *sofer*, Luther explique : « *Sofer*, nous l'avons généralement traduit par : chancelier[57]. »

Ensuite, Luther passe au raisonnement théologique en faisant le lien entre la chute du royaume d'Israël, la cessation du pouvoir royal dans la tribu de Juda, donc la destruction du deuxième temple de Jérusalem, et l'avènement du Messie. N'est-il pas remarquable que les deux événements aient eu lieu au même siècle, dans une fourchette chronologique assez étroite[58] ? Pour Luther, c'est le saint Esprit qui parle ici : « Le royaume au sein de la tribu de Juda »,

56. WA 53, 451 ; ici et dans le reste du paragraphe nous suivons la traduction française de J. Honigmann, p. 84. Luther poursuit en faisant dériver le mot *sultan* du nom que les « Sarrasins » donnent à leur roi ou leur prince, « ce qui signifie maître ou seigneur ou maître suprême ». En appliquant une fausse étymologie Luther nous dit que de ce mot *shiltan*/*Shultan* est dérivé le mot allemand *Schild* (bouclier) (WA 53, p. 456, trad. fr., p. 85).

57. WA 53, 452 ; nous suivons la traduction française, p. 85-86.

58. WA 53, p. 454 (trad. fr., p. 87-88).

dit Dieu, « est le mien, personne ne me le ravira [...] il restera indemne et debout... Mais, quand le Messie viendra, tout changera et deviendra bien plus magnifique encore[59]. »

C'est ici que Luther pousse le raisonnement exégétique juif qui veut, selon les traditions rabbiniques, que les symboles de la souveraineté n'aient pas disparu parce que la maison de David continue à régner sur le peuple d'Israël par l'intermédiaire des autorités rabbiniques[60]. Rashi, le grand savant judéo-français, affirme, dans son commentaire sur ce texte, que le « sceptre » et le « bâton », ce sont les chefs de l'exil et les patriarches en Babylonie et en Palestine (*Erez Israel*). Pour le réformateur, il s'agissait ici d'une interprétation apologétique et, finalement, qui ne correspondait pas du tout au sens littéral de la Bible. Une fois ces invectives agressives mises de côté, on peut concéder que Luther avait une bonne connaissance des aspects créateurs de l'interprétation dans les textes rabbiniques. En fait, les rabbins faisaient le choix d'une lecture de la Bible qui ne prétendait pas proposer un sens littéral, selon la compréhension du réformateur, mais qui prenait son point de départ dans la perspective de la Torah orale, donc talmudique. Cette présupposition – en contradiction flagrante avec l'interdiction dans le livre de Deutéronome 13, 1 (« tu n'y ajouteras rien et tu n'y enlèveras rien »[61]) – était pour Luther une indication claire que les juifs avaient abandonné leur fidélité à leur héritage biblique. Se transformant en « étrangers et juifs nouveaux », ils s'étaient mis à déformer et à défigurer, véritablement à « crucifier et martyriser », la Parole de Dieu[62]. Dans son traité *Des Juifs et de leurs mensonges*, Luther ira jusqu'à mettre en doute l'identité même des juifs en disant que les anciens juifs

> avaient compris ce que nous, chrétiens, nous comprenons, à savoir que le pouvoir ou le sceptre doit rester au milieu de la tribu de Juda jusqu'à la venue du Messie et qu'une fois celui-ci venu les peuples le suivront et s'attacheront à lui[63]. [...] Mets-toi bien ce raisonnement et cette pensée en tête et va voir le texte, hébreu et chaldéen, tu verras si ton cœur et les lettres ne te diront pas : Par le bon Dieu, c'est la vérité, c'est le sens des paroles du Patriarche. [...] C'est véritablement ainsi. Car il est indéniable que le sultan et le *safra* sont restés au sein de la tribu de Juda jusqu'à Hérode [...]. Mais, sous Hérode et après Hérode, ils ont été jetés bas et éliminés entièrement, si bien que ni Jérusalem,

59. WA 53, p. 455 (trad. fr., p. 88).
60. En fait, le *Midrash Genèse Rabba* 98, 8 (sur Gn 49, 10) explique que, comme en témoignent des généalogies retrouvées dans les archives du Temple, Hillel, le maître et premier des rabbins, fut de descendance davidique. Voir l'édition en allemand moderne : *Martin Luther, Von den Juden und ihren Lügen*, p. 84, n. 337.
61. WA 53, p. 430 et 523; voir aussi Apocalypse de Jean 22, 18-19.
62. WA 53, p. 450 (trad. fr., p. 83-84).
63. WA 53, p. 450-451 (trad. fr., p. 84).

> qui a été trône de la tribu de Juda, ni le pays de Canaan n'ont été conservés, en quoi la parole s'est accomplie, le sultan est parti et le Messie est arrivé[64].

Mis à part ses intérêts théologiques, la méthodologie de Luther, concernant la traduction des textes hébraïques, manque de cohérence. Il peut aussi bien traduire littéralement que selon le sens théologique qu'il insiste à chercher et trouver dans le texte. Il se réfère au texte de la Septante aussi bien qu'au texte massorétique, dont il semble bien connaître les difficultés et subtilités.

Parfois, surtout pour ce qui est de ses jeux de mots, sa recherche des étymologies (qui pour nous sont, évidemment, des fausses étymologies), sa traduction et son exégèse, de prime abord, font penser à une sorte d'exégèse midrashique. De ce côté-là, on aperçoit une similarité assez étonnante entre Luther et une partie de la tradition juive. On pourrait avancer l'hypothèse que c'est précisément cette similitude apparente (mais en fait fausse) qui, du côté de Luther, était à l'origine de ses attaques farouches contre la tradition rabbinique et contre les juifs[65].

64. WA 53, p. 455 (trad. fr., p. 88).

65. J'ai discuté des arguments en faveur et contre cette hypothèse – Luther comme exégète de type « quasi-midrashique » – dans ma traduction du pamphlet luthérien de 1543 *Von den Juden und ihren Lügen* (« Des Juifs et de leurs mensonges »), p. 261-266 – Je remercie la Région Grand Est et l'Eurométropole de Strasbourg pour leur soutien dans le cadre du programme Gutenberg de Chaires d'excellence.

LA PRIMERA BIBLIA POLÍGLOTA DE LA HISTORIA

La Políglota de Alcalá (1514-1517)

José Manuel Cañas Reíllo
Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo (CSIC), Madrid

El contexto y la tradición bíblica[1]

La Biblia desempeñó un papel de primera importancia en el humanismo[2]. En la Edad Media el cristianismo de Europa occidental la había leído en su versión latina, la Vulgata. Era el texto más leído, el más copiado, el más

---

1 Este trabajo ha sido elaborado en el marco del proyecto de investigación titulado *Recepción, transmisión y tradición de la Biblia en griego y latín : Edición y estudio de textos* (Referencia : FFI2014-51910-P), que se desarrolla en el Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo (CSIC, Madrid) con financiación del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

2 La bibliografía sobre la *Biblia Políglota Complutense* (= *BPC* a partir de ahora) no es demasiado abundante. Se podría comenzar con el estudio de F. Delitzsch, *Fortgesetzte Studien zur Entstehungsgeschichte der Complutesischen Polyglotte*, Leipzig 1886. El principal estudio, aún hoy día válido y de obligada referencia, es el de M. Revilla Rico, *La Políglota de Alcalá. Estudio Histórico-crítico*, Madrid 1917. En la investigación reciente hay que señalar dos momentos fundamentales. Uno es la publicación de la edición facsímil de la *BPC* en 1987 ; el otro es la conmemoración de los quinientos años de la publicación de la *BPC* en 2015-2017. La edición facsímil de 1987 se publicó acompañada de un volumen de estudios de una importancia excepcional que aún hoy mantienen su vigencia y su actualidad : *Anejo a la edición facsímile de la Biblia Políglota Complutense*, Valencia 1987. En el contexto de la conmemoración de los quinientos años de la publicación, ha tenido lugar la publicación de un gran número de libros colectivos y monográficos de revistas, entre los que se pueden citar los siguientes : E. Ruiz García, *Preparando la Biblia Políglota Complutense. Los libros del saber*, Madrid 2013 ; *Estudios Bíblicos* 72 (2014) ; A. Alvar Ezquerra (coord.), *La Biblia Políglota Complutense en su contexto*, Alcalá de Henares 2016. En este trabajo se hará referencia individual a los estudios que han sido publicados en estas obras. Además, se pueden citar otras publicaciones de gran interés para este tema : J. H. Bentley, « New Light on the Edition of the Complutensian New Testament », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 12 (1980), p. 145-156 ; J. Fernández Vallina, L. Vegas Montaner, « Lengua y literatura en las Biblias Políglotas Españolas : Traducciones latinas y modelos subyacentes », *Sefarad* 42 (1982), p. 129-139 ; A. Saénz Badillos, « La Biblia

10.1484/M.BEHE-EB.5.115666

influyente en la sociedad y en la cultura y, aunque hasta el Concilio de Trento no alcanzó el carácter de texto oficial de la Iglesia Católica, sí fue durante siglos el texto estándar y el de obligada referencia, pues era la única versión accesible en una Europa cristiana en la que las otras lenguas bíblicas, el hebreo, el arameo y el griego, eran prácticamente desconocidas.

La Edad Media apenas se cuestionó el carácter de la Vulgata como autoridad ni la atribución de su autoría a Jerónimo de Estridón. Pero con el tiempo la situación comenzó a vivir sensibles cambios de perspectiva. Desde Nicolás de Lyra, autor del *Tractatus de differentia nostrae translacionis ab hebraica littera in Vetero Testamento* (1333), el valor y la consideración de la autoridad de la Vulgata se habían comenzado a poner en duda. A medida que el estudio del griego y del hebreo se habían ido difundiendo, la comparación entre las versiones antiguas había mostrado que la Vulgata no siempre era fiel reflejo de los originales, lo que llevó a cuestionar si el texto de la Biblia latina tal y como había llegado como resultado de la tradición medieval era fiel o no al que había salido de las manos de Jerónimo, teniendo en cuenta la larga y difícil historia de la transmisión manuscrita y las numerosas faltas de copistas que se habían ido introduciendo en los textos a lo largo de la Edad Media[3].

Ya el mismo Jerónimo había llamado la atención algunos siglos antes sobre la necesidad de acercamiento a la Biblia no sólo desde el texto latino. Era fundamental también recurrir a las fuentes. Y entonces la filología puso en evidencia, como Petrarca y Coluccio Salutati ya observaron, que era necesario el conocimiento de otras lenguas para tal aproximación a los orígenes de la Biblia, es decir, el griego para el Nuevo Testamento, y el hebreo y el arameo para el Antiguo Testamento. El interés por el hebreo y por los manuscritos bíblicos hebreos así como por escritos de David Qimḥi, Abraham Ibn ʻEzra, Rashi y Gersónides, se encuentra, por ejemplo, en el siglo XV en autores como Ambrogio Traversari y Giannozzo Manetti.

La crítica de la Vulgata fue posible gracias a la comparación de su texto con el de las otras versiones. En este proceso Manetti desempeñó un papel de primera importancia. Presentó al rey de Nápoles una copia del Salterio que contenía su propia traducción latina a partir del hebreo acompañada de las dos

---

Políglota Complutense», en L. Jiménez Moreno (ed.), *La Universidad Complutense Cisneriana. Impulso filosófico, científico y literario. Siglos XVI y XVII*, Madrid 1996 (Philosophica Complutensia 7), p. 137-156; M. V. Spottorno Díaz-Caro, «The Textual Significance of Spanish Polyglot Bibles», *Sefarad* 62 (2002), p. 375-392; R. Jiménez Zamudio, «La Biblia Políglota Complutense», en A. Alvar Ezquerra (ed.), *Historia de la Universidad de Alcalá*, Madrid 2009, p. 187-212; N. Fernández Marcos, «Políglotas y versiones. Luces y sombras del biblismo español en el siglo XVI», *Estudios Bíblicos* 70 (2012), p. 89-107.

3 Sobre la percepción de la autoridad de Jerónimo como traductor en la Edad Media, cf. C. Linde, *How to correct the Sacra Scriptura? Textual Criticism of the Latin Bible between the Twelfth and Fifteenth Century*, Oxford 2012 (Medium Aevum Monographs 29), p. 49-77; G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident, XIIe-XIVe siècle*, Paris 1999, p. 161-238.

traducciones de San Jerónimo : la realizada sobre el griego (Salterio Galicano) y la que había hecho sobre el hebreo (Salterio *ex hebraico*). Manetti hizo también una nueva traducción latina del Nuevo Testamento, pero este proyecto fue considerado como una puesta en duda de la autoridad de la Vulgata y de San Jerónimo como su traductor. Después Lorenzo Valla estableció las bases de la crítica textual del Nuevo Testamento, y también del Antiguo Testamento, y demostró que la Vulgata tal y como había llegado a su época no era toda ella traducción de San Jerónimo[4]. Su trabajo fue muy criticado, pero un manuscrito que contenía sus notas críticas del Nuevo Testamento fue conocido después por Erasmo de Rotterdam, quien lo publicó en el año 1505.

Eran muchos quienes clamaban por el recurso a las fuentes, pero tener acceso a las del Antiguo Testamento en la Edad Media era tarea muy difícil. A finales de la Edad Media había una gran carencia de manuscritos hebreos, pero la invención de la imprenta fue contribuyendo poco a poco a paliar este problema. En el año 1488 se publicó en la imprenta hebrea de Soncino, cerca de Mantua, la primera edición completa del texto hebreo masorético. Hubo incluso cristianos ilustrados que aprendieron hebreo y abordaron estudios comparativos entre versiones diferentes, como Giovanni Pico della Mirandola, quien, además, se dedicó con afán a estudiar la Cábala. Pero fue sobre todo Johannes Reuchlin quien difundió el interés por el hebreo en occidente gracias a su conocida gramática hebrea, la primera en la historia concebida para su uso entre cristianos[5].

En este clima de cambios en la consideración de la historia de la Biblia y de sus versiones en la época, surgió en la segunda mitad del siglo XV entre los espíritus más avanzados de la época la percepción de que era necesario llevar a cabo una reforma sobre las bases culturales de la Iglesia, pues entre sus miembros, salvo contadas excepciones, eran pocos quienes la leían, la conocían y la interpretaban bien. Esta situación, por supuesto, tenía unas nefastas consecuencias para la teología de la época[6]. A ello se sumaba que, generalmente, los textos de la Vulgata recibidos como resultado de los largos procesos de copia medievales no tenían gran calidad, y la presencia de la imprenta no contribuyó a mejorarlos. Las ediciones se multiplicaron y la Vulgata se convirtió en el texto más impreso en la segunda mitad del siglo XV, como lo sería también en el XVI. Sin embargo, la crítica textual estaba casi completamente ausente de estas ediciones que se convirtieron en productos que primordialmente buscaban una rentabilidad

---

4 Sobre los trabajos bíblicos de Manetti y de Valla, y sobre sus observaciones sobre la autoridad de Jerónimo como traductor, cf. S. Aguadé Nieto, «La Biblia Políglota, los intelectuales y el poder», en *La Biblia Políglota Complutense en su contexto*, p. 116-152 (p. 117 y 118) ; A. Hamilton, «Humanists and the Bible», en J. Kraye (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Cambridge 1996, p. 100-117 (p. 104-106).

5 Johannes Reuchlin, *De rudimentis hebraicis*, Pforzheim 1506.

6 Una de las mejores descripciones de esta situación, a pesar del tiempo pasado, sigue siendo la de M. Revilla Rico, *La Políglota de Alcalá*, p. VI-XIV.

económica. En las casi ciento treinta ediciones incunables de la Vulgata publicadas desde la Biblia de Mazarino (1455-1456) hasta el final del siglo xv, no se aprecian mejoras en el texto; al contrario, el deterioro de los textos es evidente.

Sólo a comienzos del siglo xvi la corrección del texto empezará a estar entre las preocupaciones de los editores e impresores. Se buscaron diversos medios para llegar a una solución a la cuestión de la corrección de la Vulgata. Se podía recurrir a la acomodación al hebreo en el Antiguo Testamento y al griego en el Nuevo Testamento, como se había hecho en algunos *correctoria* medievales. Otra posible vía era la edición crítica, es decir, la que tuviese como resultado un texto ecléctico a partir de la comparación de manuscritos. Y, por fin, otro procedimiento más radical era posible : la realización de una nueva traducción latina de la Biblia en lugar de la Vulgata. En esta diatriba se encuadra precisamente el desacuerdo entre el Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros y Elio Antonio de Nebrija sobre el procedimiento de edición de la columna de la Vulgata en la *BPC*. El primero optaba por una edición basada en los manuscritos, mientras que el segundo por la corrección de la Vulgata sobre el hebreo y el griego. Prevaleció el criterio del cardenal, por lo que Nebrija quedó fuera del proyecto[7].

Los orígenes del proyecto

En estas circunstancias a comienzos del siglo xvi tres condiciones posibilitaron el proyecto de la *BPC*.

La primera es la existencia de un humanismo filológico de raíz latina que en España tenía como centro principal la Universidad de Salamanca, muchos de cuyos profesores habían estudiado en Bolonia y habían estado vinculados a su Colegio de Españoles fundado por el Cardenal Gil de Albornoz en 1364. Allí habían recibido estos profesores el bagaje intelectual del Renacimiento y del Humanismo italianos, y desde allí lo trajeron y lo difundieron en España.

La segunda es la presencia en España de una tradición bíblica de gran riqueza, tanto de raíz judía, en hebreo o en romance, como de raíz cristiana, en latín y también en romance. Hubo quienes en el ámbito cristiano también se aproximaron a la lengua hebrea, como Elio Antonio de Nebrija[8]. En este contexto es necesario hacer referencia al gran número de traducciones medievales

7 Sobre esta cuestión, cf. M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du xvie siècle*, Paris 1937, p. 36-41; A. Sáenz-Badillos, «Hebraístas y helenistas complutenses», en *Anejo a la edición facsímile de la Biblia Políglota Complutense*, p. 15-20 (p. 15-17); L. Vegas Montaner, «Las versiones latinas en la Políglota Complutense», *Estudios Bíblicos* 72 (2014), p. 177-202 (p. 184-189).

8 Sobre la formación bíblica de Nebrija, cf. T. Jiménez Calvente, «*Quidnam heres stupidusque manes*? La Biblia en manos de los *grammatici* : Antonio de Nebrija y otros eruditos complutenses», en *La Biblia Políglota Complutense en su contexto*, p. 246-260 (p. 249-250).

de la Biblia en lengua romance a partir del hebreo o de la Vulgata que se conservan fundamentalmente en la Biblioteca del Real Monasterio del Escorial, y otras como la *Biblia de Alba* (1433), traducción española a partir del hebreo que el gran maestre de Calatrava, Luis de Guzmán, encargó a Rabbi Moshé Arragel de Guadalajara, o la traducción española impresa en Italia en 1553 conocida como *Biblia de Ferrara*[9]. Entre los cristianos españoles que se habían aproximado al Judaísmo para beneficiarse de su conocimiento de la Biblia y de su exégesis se puede citar a Pablo de Burgos, Alfonso Fernández de Madrigal, « El Tostado », Jaime Pérez de Valencia y Pedro Martínez de Osma[10]. Se debe añadir a ello que en la época en que se proyectó y publicó la *BPC*, existía aún conocimiento de la lengua hebrea y de la tradición judía de interpretación de la Biblia en España, sobre todo entre numerosos judíos conversos que se habían quedado en el país como cristianos nuevos después de la expulsión de 1492. Entre estos conversos, se debe citar a Alfonso de Zamora y Pablo Coronel. Éstos fueron profesores de hebreo en la Universidad de Salamanca y después en la de Alcalá, donde fueron fundamentales para la realización de la *BPC* por su aportación del rico bagaje judeo-español al proyecto.

La tercera condición es el contexto de reformas de la Iglesia de la mano de la cultura. Su principal promotor fue el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, cabeza de la archidiócesis de Toledo, que era la más poderosa de España en aquel tiempo[11].

---

9 G. Avenoza, « Los estudios bíblicos en la Península en romance antes de la Biblia Políglota Complutense : Otra aproximación a la exégesis », en *La Biblia Políglota Complutense en su contexto*, p. 77-86 ; L. M. Girón Negrón, « De la Biblia de Arragel a la Políglota Complutense », *ibid.*, p. 87-104.

10 N. Fernández Marcos, E. Fernández Tejero, « Biblismo y eramismo en la España del siglo xvi », en M. Revuelta Sañudo, C. Morón Arroyo (ed.), *El erasmismo en España. Ponencias del coloquio celebrado en la Biblioteca de Menéndez Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985*, Santander 1986, p. 97-108 ; N. Fernández Marcos, E. Fernández Tejero, *Biblia y Humanismo. Textos, talantes y controversias del siglo xvi español*, Madrid 1997 ; N. Fernández Marcos, « La Políglota Complutense en su contexto », en *La Biblia Políglota Complutense en su contexto*, p. 231-238.

11 Hasta el momento, la mejor descripción del contexto socio-histórico en el que se enmarca la reforma de Jiménez de Cisneros es el capítulo « Cisneros et la préréforme espagnole », en M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, p. 1-75. Para bibliografía posterior, cf. J. Trebolle Barrera, « La obra del Cardenal », en *Anejo a la edición facsímile de la Biblia Políglota Complutense*, p. 21-24 ; A. Alvar Ezquerra, « Reforma eclesial cisneriana *in caput et membris* : Conflictos, adhesiones y resistencias », en *La Biblia Políglota Complutense en su contexto*, p. 27-36. Alvar Gómez de Toledo, biógrafo del Cardenal Jiménez de Cisneros, proporciona una excelente descripción del contexto en el ámbito del cual se decidió poner en marcha el proyecto de la *BPC* : Alvar Gómez de Toledo, *De rebus gestis a Francisco Ximenio, Cisnerio, Archiepiscopo Toletano, libri octo*, Compluti, apud Andream de Angulo, 1569, p. 37r : « Intelligebat sanè vir prudens sacrorum voluminum lectionem, quae Biblia Graeco nomine passim appellantur, cunctis qui sacris initiati sunt, sed praesertim theologis maximè esse necessariam, nullibique magis eosdem illos rerum theologicarum studiosos dormitare, quàm in ea versanda tractandaque, idque potissimum è trium linguarum ignoratione prouenire Hebraicae, Grecae, et Latinae, quibus non solum quicquid scitu dignum est, in omnibus disciplinis profanis est proditum, sed sacra omnia continentur. Diuinabat vir prudentissimus, in tanta hominum nostrorum inertia, diuinas literas negligentium, impios homines quam primum exorituros, qui

La fundación de la Universidad de Alcalá fue uno de los frutos principales de estos esfuerzos renovadores[12].

Estas tres condiciones se dieron simultáneamente a finales del siglo XV y comienzos del XVI y se concentraron en un lugar : la Universidad de Alcalá, que fue fundada por Jiménez de Cisneros en 1499. Allí se transfirió una parte importante del bagaje de la cultura humanística y del renacimiento español que había tenido en España la Universidad de Salamanca como centro principal. En Alcalá se hizo todo en bien de la consecución del proyecto. Se crearon cátedras de hebreo, de griego y de latín con deseo de hacer posible el anhelo medieval de acceso a las fuentes. Los mejores expertos en lengua latina, hebrea y griega que vivían en España en aquella época se trasladaron a Alcalá para conformar un equipo bíblico. Se compraron manuscritos, en algunos casos, al extranjero, como ocurrió con algunos procedentes de Italia, y en otros casos se buscaron en España.

El resultado fue la *BPC*, el proyecto concebido en 1502 por el Cardenal Cisneros. En ella se dieron cita por primera vez en la historia a gran escala las tradiciones bíblicas judía y cristiana[13]. Sus volúmenes se publicaron entre 1514 y 1517 en la imprenta de Arnao Guillén de Brocar, aunque no obtuvo la autorización papal hasta 1520 y no comenzó a difundirse hasta 1522[14].

Los antecedentes

Para encontrar un proyecto parecido a la *BPC* sería necesario remontarse a una fecha tan lejana como el siglo III, a las *Hexaplas* de Orígenes. Precisamente Alvar Gómez de Toledo, biógrafo del Cardenal Jiménez de Cisneros, comparó al cardenal con Orígenes y a su *BPC* con las *Hexaplas*[15]. Sin embargo, entre

---

earum lectione armati, et ad suos affectus detorquentes, Christi ecclesiam ausu quidem nefario, et immani, à nostra tamen imperitia profecto, impugnare, et euertere tentarent».

12 M. D. Cabañas González, «La ciudad del saber», *La Biblia Políglota Complutense en su contexto*, p. 48-63 (p. 55-61); A. Alvar Ezquerra, «La Universidad de Alcalá a principios del siglo XVI», *ibid*., p. 64-73.

13 I. Carbajosa, «La confluencia de las exégesis judía y cristiana en la Biblia Políglota Complutense», *La Biblia Políglota Complutense en su contexto*, p. 105-115.

14 J. Martín Abad, «Cisneros y Brocar. Una lectura tipobibliográfica de la Políglota Complutense», *Estudios Bíblicos* 72 (2014), p. 33-73; J. Martín Abad, «La *Biblia Políglota Complutense* : El proceso de fabricación y el producto editorial», en M. A. Pena González, I. Delgado Jara (ed.), *A quinientos años de la Políglota : El proyecto humanístico de Cisneros. Fuentes documentales y líneas de investigación*, Salamanca 2015, p. 23-66; J. Martín Abad, «La impresión y la puesta en venta de la Biblia Políglota Complutense», en A. Alvar Ezquerra (coord.), *La Biblia Políglota Complutense en su contexto*, p. 295-326.

15 Alvar Gómez de Toledo, *De rebus gestis*, p. 37r-37v : «Ximenius, qui ex publica morum corruptela, ipsorumque adeo religionis principum immoderantia, vulpeculas aliquas, in occulto nutriri coniectabat, qui vineam mysticam cùm minus expectaretur demoliri tentarent, neque ad id aliunde comparato praesidio, quàm ex sacrorum voluminum perperam intellectorum, promptuario, non abs re

la *BPC* y las *Hexaplas* encontramos un buen número de proyectos medievales que buscaban la reunión de textos en diferentes lenguas o versiones, pero en ningún caso pudieron hacerse a tan gran escala ni beneficiarse de la gran ventaja que suponía la imprenta. Quizá por ello no tuvieron una repercusión posterior en la transmisión de la Biblia tan importante como la *BPC*[16].

Aportemos ahora algunos ejemplos. Ya Mariano Revilla había hecho referencia a la existencia de algunos intentos de políglotas medievales, como los manuscritos trilingües del Salterio en copto, griego y árabe, o en griego, latín y árabe; o los fragmentos de los siglos XIII y XIV que contienen textos bíblicos en etiópico, siriaco, copto, árabe y armenio; o en la Biblia en tres lenguas de Simón Autumano, en el siglo XIV, con textos en hebreo, griego y latín[17].

Sin embargo, los ejemplos de colecciones plurilingües más conocidos son los que involucran textos en griego y el latín. Así, por ejemplo, se pueden encontrar testimonios del NT que transmitían textos griegos y latinos, aunque los más numerosos son los que se refieren a salterios plurilingües o pertenecientes a diferentes tradiciones latinas[18]. Algunos ejemplos son los salterios grecolatinos de Verona, París y Cues an der Mosel[19], los salterios con

---

timere coepit, ne nostri imparati, et in vtriusque testamenti libris peregrini et hospites deprehenderentur Magni igitur Origenis diligentiam imitatus, qui hexaplis illis decantatis, omnes sacrorum voluminum, quae tunc habebantur, translationes in vnum coniunxerat, editionem Bibliorum faciendam curauit. In ea veteris testamenti libri ternis columnis per singulas paginas, sunt distincti».

16 F. Pérez de Castro, «Biblias políglotas y versiones no españolas», *Scripta Theologica* 2 (1970), p. 513-547 (p. 514).

17 Para más ejemplos, cf. M. Revilla Rico, *La Biblia Políglota de Alcalá*, p. 160-161.

18 Entre los ejemplos se pueden citar los siguientes y los de las notas 19-21, cuyas referencias he tomado de R. Gryson, *Altlateinische Handschriften / Manuscrits vieux latins. Répertoire descriptif. Deuxième partie : Mss 300-485 (Manuscrits du Psautier)*, Freiburg 2004. Son : *el Codex Bezae Cantabrigiensis* (Cambridge, University Library Nn II.41, *ca.* año 400) y el *Codex Laudianus* (Oxford, Bodleian Library Laud. gr. 35 [1119], siglo VI-VII) para Hechos de los Apóstoles. Son particularmente abundantes los manuscritos bilingües para las Epístolas Paulinas, como por ejemplo el *Codex Claromontanus* (París, BnF gr. 107 + 107A + 107B, mediados del siglo V), el *Sangermanensis* (San Petersburgo, Gosudarstvennaja Publičnaja Bibliotheka im. M. E. Saltykova-Ščedrina F. v. XX Graeco-Latinus, siglo IX), el *Codex Boernerianus* (Dresde, Sächsische Landesbibliothek A. 145b; de mediados del siglo IX) y el *Codex Augiensis* (Cambridge, Trinity College B. 17.1, de la misma época), el *Codex Waldeccensis* (Mengeringhausen, Stiftsarchiv s. n. / Marburg, Hessisches Staatsarchiv Best. 147; siglo X) y los fragmentos de la Epístola a los Efesios del manuscrito de Florencia, Bibl. Medicea Laurenziana P.S.I. 1306, del siglo IV-V. Hay también otros ejemplos de armonización de textos en latín y en otras lenguas, como el gótico. Ejemplos de ello son el fragmento del Evangelio de Lucas del manuscrito de Giessen, Universitätsbibliothek 651/20, del siglo VI (hoy perdido) y los fragmentos de la Epístola a los Romanos del palimpsesto *Carolinus* (Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek, Wissenburg 64, fol. 255, 256, 277, 280, de finales del siglo V).

19 Verona (Verona, Bibl. Capitolare I [1]), *ca.* año 600; fragmentos de París, BnF, Coislin. 186, del siglo VII; los manuscritos de Sankt Gallen, Stiftsbibliothek 17, p. 133-342, de finales del siglo X; de Trier, Stadtbibliothek Ms. 7, del siglo X; de Cues an der Mosel, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals 9 + Trier, Stadtbibliothek, Fragm. Mappe III (Fragmenta Graeca), de la primera mitad del siglo X; y de Cues an der Mosel, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals 10, del siglo IX-X.

texto latino y anglosajón del Duque de Berry, de Lambeth, de Arundel y de Salisbury[20], los salterios en latín y anglonormando, como el Salterio triple de la Bibliothèque nationale de París, lat. 8846, de fines del siglo xii, y los salterios en latín con traducción anglonormanda y anglosajona, como el Salterio Triple de Canterbury o Salterio de Eadwine (Cambridge, Trinity College R. 17.1 [987], *ca.* 1155-1160). Abundan también en la Edad Media los salterios múltiples, es decir, cuádruples, triples y dobles[21], tradición que también ha pervivido en la época de la imprenta, como atestigua el salterio grecolatino de Johannes Crastonus[22].

Así pues, la *BPC* no es un hecho aislado en su época ni en la historia de la transmisión de la Biblia. Constituye más bien un eslabón más en la cadena de tradición bíblica plurilingüe medieval, como muestra el hecho de que en la *BPC* se imprimiesen dos salterios, el Galicano y el *iuxta hebraeos*, conjugando así dos de los varios tipos de salterios latinos transmitidos a lo largo de la Edad Media. Se debe tener en cuenta que el Galicano era el salterio de las biblias de Alcuino, de las biblias de París y de la Biblia de Gutenberg, y que sería, a finales del siglo xvi, el salterio de la edición de la Vulgata Sixto-Clementina (1592). El salterio *iuxta Hebraeos* era el más común en la tradición de la Biblia latina en España, al lado del Salterio Mozárabe.

Las dos primeras décadas del siglo xvi asistieron a la gran eclosión de la filología bíblica que cristalizó fundamentalmente en la edición de textos, en algunos casos ediciones príncipe. Mientras que la *BPC* estaba en prensa,

---

20 Salterio del Duque de Berry o Salterio de París (BnF, lat. 8824), *ca.* 1140 ; Salterio de Lambeth (Londres, Lambeth Palace 427 [188]), y Salterio de Arundel (Salterio Galicano con traducción anglonormanda : Londres, British Library, Arundel 60), ambos del siglo xi ; y Salterio de Salisbury (Salisbury, Cathedral Library 150), *ca.* año 975.

21 Cuádruples : Salterio de Salomon III (Bamberg, Staatliche Bibliothek Bibl. 44 [A. I. 14]), del año 909 ; París, BnF, nouv. acq. lat. 2195, año 1105 ; Valenciennes, Bibl. Municipale 14 (7), año 1145-1153 ; Colonia, Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek 8, siglo xi ; Essen, Archiv des Münsters s.n., finales del siglo xi. – Triples : Salterio Triple de Reichenau (Karlsruhe, Badische Landesbibliothek Aug. XXXVIII), del siglo ix ; Cambridge, St. John's College 40 (B.18), de comienzos del siglo xii ; Salterio Triple de Oxford, Bodleian Library, Laud. lat. 35 + Würzburg, Universitätsbibliothek M. p th. f. 20, 45 y 80 (fragmentos), años 842-855 ; Fragmento de Göttingen, Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Ms. theol. 18, de mediados del siglo ix ; salterio triple en una biblia Vulgata : Oxford, Corpus Christi College 12, de comeinzos del siglo xv ; Salterio de Corbie, San Petersburgo, Rossijskaja Nacionalnaja Bibliotheka F. v. I. 5, de la 2ª mitad del siglo viii. Y también hay salterios triples con cánticos : Chartres, Bibliothèque Municipale 22 (30), del siglo x ; Salterio de Odalrico, Reims, Bibliothèque Municipale 15 (A. 20) ; Biblia de Arnstein, con salterio triple en una biblia Vulgata : Londres, British Library Harley 2798-2799, del año 1172 ; y el salterio triple (hebreo, romano y griego transliterado, además del Salterio Galicano) del manuscrito de París, BnF, lat. 15198, *ca.* 1200. – Dobles : Salterio de la Reina (Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Regin. lat. 11), de la 2ª mitad del siglo viii ; Salterio de Saint-Évroult o de Saint-Ouen, Rouen, Bibl. Municipale 24 (A 41), del siglo x ; Salisbury, Cathedral Library 180, de comienzos del siglo x.

22 *Psalterium graece-latine ex recensione Joannis Crastoni Placentini*, Milán 1481.

se prepararon algunas de las ediciones más prestigiosas de la historia de la Biblia, como el *Psalterium quintuplex* de Jacques Lefèvre d'Étaples[23], la edición Aldina (Venecia 1518), el *Psalterium* de Agustín Justiniani[24], el Nuevo Testamento griego de Erasmo (1515-1516) o el salterio políglota (hebreo, griego, latino y etiópico) de Johannes Potken[25]. La *BPC* contiene la *editio princeps* del texto griego de los Setenta, aunque el retraso de la aprobación papal cedió tal privilegio a la edición Aldina. Contiene también la primera edición crítica de la Vulgata.

En este contexto, la *BPC* aporta la novedad de que por primera vez proporciona la posibilidad de recurrir a las fuentes del texto bíblico en su conjunto. Con ella se reencontraron las cuatro grandes tradiciones bíblicas que hasta comienzos del siglo XVI habían transcurrido por separado y sólo puntualmente habían tenido contactos. Francisco Jiménez de Cisneros, *alma mater* de la *BPC*, nos dice en la carta dirigida a León X publicada al comienzo del primer volumen[26] :

> Multa sunt beatissime Pater : quæ ad excudendas impressoriis formis originales sacræ scripturæ linguas nos incitarunt. Atque hæc imprimis. Que cum vniuscuiusque idiomatis suæ sint verborum proprietates : quarum totam vim non possit quamtumlibet absoluta traductio prorsus exprimere : tum id maxime in ea lingua accidit : per quam os domini locutum est […] Accedit : quod vbicumque latinorum codicum varietas est : aut deprauatæ lectionis suspitio (id quod librariorum imperitia simul et negligentia frequentissime accidere videmus) ad primam scripturæ originem recurrendum est : sicut beatus Hieronymus et Augustinus ac cæteri ecclesiastici tractatores admonent : ita ut librorum Veteris testamenti synceritas ex Hebraica veritate : Noui autem ex Graecis exemplaribus examinetur. Vt ipsa igitur originalia in promptu haberet quicumque diuinarum litterarum studiosus : possetque non solis riuulis esse contentus : sed ex ipso fonte salientis aquæ in vitam aeternam sitim pectoris extinguere : iussimus archetypas sacræscripturae linguas cum adiunctis variarum linguarum translationibus impressioni mandari Sanctitatis tuæ nomini dedicandas.

Pero, sobre todo, y lo más importante, es que todos los textos de la *BPC* son ediciones críticas basadas en la tradición manuscrita. A menudo se ha achacado a la práctica editorial de la *BPC* la corrección de los textos latinos y griegos para acercarlos al hebreo. La investigación ha demostrado que esto

---

23 *Psalterium quintuplex, gallicum, romanum, hebraicum, vetus conciliatum*, París 1509.

24 *Psalterium hebraeum, graecum, arabicum et chaldaicum cum tribus latinis interpretationibus et glossis*, Ginebra 1516.

25 *Psalterium in quattuor libris hebraea, graeca, chaldaea, latina*, Colonia 1518.

26 Vol. 1, f. III. Sobre la puesta en circulación de la *BPC*, cf. J. Martín Abad, «La impresión», p. 295-326.

no es cierto. Realmente parece claro que verosímilmente se han seleccionado para el texto de la edición las lecturas de los manuscritos que parecen estar más próximas al texto hebreo[27].

Volúmenes y contenidos

La *BPC* está compuesta de seis volúmenes *in folio*[28]. Las portadas tienen en la parte superior el título común a los seis volúmenes :

Haec tibi pentadecas tetragonon respicit illud
Hospitium petri et pauli ter quinque dierum.
Namque instrumentum vetus hebdoas innuit : octo
Lex noua signatur. ter quinque receptat vtrunque.

A continuación, también en cada una de las portadas, encontramos el escudo arzobispal del Cardenal Jiménez de Cisneros, y en la parte inferior un subtítulo en el que se refleja el contenido particular para cada volumen[29].

Volúmenes 1-4. Antiguo Testamento

El primer volumen contiene los prólogos y otros elementos introductorios para toda la obra. Así, encontramos el prólogo dedicado al papa León X[30], el prólogo al lector sobre las lenguas y los textos de la *BPC*[31], un pequeño tratado

---

27 En referencia al texto griego del Nuevo Testamento, Alvar Gómez de Toledo señala que éste era *Graecam lectionem quàm emendatissimam*, es decir, que el texto había sido revisado y corregido (*De rebus gestis*, p. 37v).

28 La descripción de la *BPC* más detallada hasta el momento es la de M. Revilla Rico, *La Biblia Políglota de Alcalá*, p. 49-69.

29 Vol. 1 : *Vetus Testamentum multipli lingua nunc / primo impressum. Et imprimis / Pentateuchus Hebraico Gre/co atque Chaldaico idioma/te. Adiuncta unicuique sua latina interpreta/tione*. Vol. 2 : *Secunda pars Veteris testamenti He/braico Grecoque idiomate nunc / primum impressa : adiun/cta utrique sua latina / interpreta/tione*. Vol. 3 : *Tertia pars Veteris testamenti He/braico Grecoque idiomate nunc / primum impressa : adiun/cta vtrique sua latina / interpreta/tione*. Vol. 4 : *Quarta pars Veteris testamenti He/braico Grecoque idiomate nunc / primum impressa : adiun/cta vtrique sua latina / interpreta/tione*. Vol. 5 : *Nouum testamentum / grece et latine in academia / complutensi nouiter / impressum*. Vol. 6 : *Vocabularium hebraicum atque chaldai/cum totius ueteris testamenti cum aliis tra/ctatibus prout infra in prefatio/ne continetur in academia / complutensi nouiter / impressum*.

30 Vol. 1, fol. III : *Ad sanctissimum ac clementissimum dominum nostrum. D. Leonem Decimum diuina prouidentia Pontificem Maximum Reuerendissimi in Christo patris ac domini. D. F. Francisco Simenii de Cisneros Sacrosanctæ Romanæ ecclesiæ tituli. S. Balbinæ Presbyteri Cardinalis Hispaniæ Archiepiscopique Toletani ac regnorum Castellæ Archicancellarii etc. in libros veteris ac noui testamenti multiplici lingua impressos*.

31 *Prologus ad lectorem. De his que ad lectionem Veteris testamenti diuersis linguis nunc primum impressi : sunt prænotanda*.

sobre las raíces de las palabras del hebreo[32], un prólogo al Nuevo Testamento sobre las razones por las cuales los espíritus no se han impreso en el texto griego[33], un prólogo sobre el diccionario hebreo y arameo[34], y un prólogo sobre la interpretación de la Biblia[35]. En la última página introductoria del volumen primero, figura la autorización del papa León X, datada el 22 de marzo de 1520. A continuación se encuentran los prólogos de Jerónimo al libro del Génesis de acuerdo con la tradición de la Vulgata que, a lo largo de la Edad Media, había ido acumulando numerosos elementos extrabíblicos como acompañamiento al texto bíblico. Encabezando el libro de Génesis se encuentran como prólogos jeronimianos la *Epistola beati Hieronymi ad Paulinum* y el *Prefatio Sancti Hieronymi præsbyteri in Pentateuchum Moysi.*

El Pentateuco ocupa el primer volumen. En sus páginas se publicaron tres textos en columnas paralelas : el texto hebreo masorético, el texto griego de la *Septuaginta* con su traducción latina interlineal, y, en el centro, la Vulgata. Al pie de la página se encuentra el *Targum Onqelos* a dos columnas, una para el arameo y la otra para su traducción latina, con pequeñas anotaciones en los márgenes que contienen las raíces arameas en referencia a palabras del texto.

En los volúmenes 2, 3 y 4 la disposición de la página se adapta al número de versiones disponibles para cada grupo de libros de acuerdo con su tradición textual. Se pueden distinguir tres tipos de formatos atendiendo a las columnas y lenguas impresas :

a. Libros protocanónicos del AT, es decir, los libros históricos, los poéticos y sapienciales, y los proféticos. En ellos no se encuentra texto de los targumes ni su traducción latina, como en el Pentateuco. La página en estos libros tiene tres columnas : el texto hebreo, el griego de *Septuaginta* con su traducción latina interlineal, y la Vulgata, también en el centro de la página, como en el Pentateuco. En el Salterio se da una situación particular, puesto que el texto de la Vulgata es el *ex hebraico*, desempeñando el papel de traducción literal del texto hebreo, mientras que el Galicano, obra también de Jerónimo, es el texto de la traducción latina interlineal de la *Septuaginta*.

b. Deuterocanónicos de la *Septuaginta* que también forman parte de la Vulgata, es decir, Baruch, los suplementos de Daniel, las secciones deuterocanónicas de Ester, 1-2 Macabeos, Sabiduría y Eclesiástico. En estos libros la ausencia de un texto hebreo deja sólo dos textos, el griego y el latino. La página tiene tres columnas : las dos exteriores contienen el texto griego con

---

32 *De arte inueniendi radicem siue primitiuum cuiusque dictionis Hebraicæ Capitulum ex Hebræa Grammatica transcriptum*.

33 *Prologus in nouum testamentum : et de causis quare in eo apices græci sunt prætermissi*.

34 *Prologus in Hebraicum Chaldaicumque dictionarium : atque Grammaticam Hebræam cum interpretationibus propriorum nominum*.

35 *Modi intelligendi sacram scripturam*.

su versión latina interlineal, mientras que la central, como en otros libros, la ocupa la Vulgata. En esta situación, la columna de Vulgata tiene aquí más anchura que en los libros de tres versiones (griega, hebrea y latina).

c. Libros deuterocanónicos que forman parte de la *Septuaginta,* pero que están excluidos del canon de la Vulgata. Sólo encontramos un libro en el que se den estas circunstancias. Es 3 Macabeos. Se imprime para este libro sólo el texto griego de la *Septuaginta* a dos columnas con su traducción latina interlineal. Se habría esperado también la presencia de 4 Macabeos, que también es parte del canon de *Septuaginta* pero no de la Vulgata ; sin embargo, no se incluyó en la *BPC*. Entre los manuscritos griegos utilizados en la *BPC*, dos contenían 3 Macabeos pero no 4 Macabeos. Uno era el de Venecia, Marc. Gr. 5 ; el otro el de Madrid, Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla (Univ. Complutense 116-Z-36).

Volumen 5 : El Nuevo Testamento y sus complementos

El volumen quinto contiene el Nuevo Testamento y diversos complementos[36]. El texto del Nuevo Testamento se imprimió a dos columnas : una para el texto griego y la otra para la Vulgata. Para estos libros el texto griego no tiene traducción latina interlineal, como en el Antiguo Testamento, pues se considera que la Vulgata es su traducción fiel. Cada palabra del texto latino tiene una pequeña letra volada que remite a su correspondiente en el texto griego para que el lector pueda encontrar fácilmente las equivalencias.

Muchos de los elementos extrabíblicos impresos en este volumen ya formaban parte de la transmisión medieval. Encontramos un prólogo redactado en griego, que comienza Πρὸς τοὺς ἐντευξομένους, junto con su traducción latina *(Precedens Greca prefatiuncula in latinum versa. Ad lectorem)*, la *Epistola Eusebii Pamphili ad Carpianum de concordia quattuor evangeliorum* en griego (Εὐσέβιος καρπιανῷ ἀγαπητῷ ἀδελφῷ ἐν κυρίω χαίρειν), y la *Epistola beati Hieronymi ad Damasum Pappam in quattuor euangelistas*, seguida de otro prólogo (*alius prologus*) además de diversos *prologi* y *argumenta* para cada libro.

El conjunto de las Epístolas Paulinas está encabezado por la *Apología del apóstol Pablo* en griego, con un prefacio, un prólogo y un *argumentum*. Para Hechos se encuentra como encabezamiento el prefacio de Jerónimo *In librum actuum apostolorum* con otro prólogo más. Las Epístolas Católicas tienen el prólogo *In septem epistolas canonicas* y cuentan con *argumenta* para cada una de ellas. Sigue el *Apocalypsis beati Johannis apostoli* con sus prólogos.

36 El contenido del volumen quinto ha sido muy bien descrito por M. V. Spottorno Díaz-Caro, « El texto griego del Nuevo Testamento en la Políglota Complutense », *Estudios Bíblicos* 72 (2014), p. 161-175 (164-167).

El texto del Nuevo Testamento finaliza con una nota que contiene la fecha de impresión :

> Ad perpetuam laudem et gloriam / dei et domini nostri iesu christi hoc sacrosanctum opus noui testa/menti et libri vite grecis latinisque characteribus nouiter impres/sum atque studiosissime emendatum : felici fine absolutum est in / hac preclarissima Complutensi vniuersitate : de mandato et / sumptibus Reuerendissimi in christo patris et illustris/simi domini domini fratris Francisci Ximenez de Cisne/ros tituli sancte Balbine sancte Romane ecclesie / presbyteri Cardinalis hispanie Archiepiscopi to/letani et Hispaniarum primatis ac regnorum / castelle archicancellarii : industria et soler/tia honorabilis viri Arnaldi guiliel/mi de Brocario artis impressorie / magistri. Anno domini Mil/lesimo quingentesimo de/cimo quarto. Mensis / ianuarii die decimo.

Siguen a continuación los complementos, entre los que se encuentran los epigramas de Demetrio Ducas y Fausto Nicetas en griego, y en latín los de Juan de Vergara, Hernán Núñez, « El Pinciano », y Bartolomé de Castro[37], las *Interpretationes hebreorum chaldeorum grecorumque nominum noui testamenti* para cada libro del Nuevo Testamento, unas anotaciones gramaticales y léxicas de la lengua griega (*Introductio quam breuissima ad grecas litteras*) y, finalmente, el léxico griego-latín para el Nuevo Testamento y para los libros de Eclesiástico y Sabiduría.

Volumen 6 : Complementos léxicos y gramaticales

El sexto volumen contiene, tal y como se puede leer en la portada, el *Vocabularium Hebraicum atque chaldaicum veteris testamenti cum aliis tractatibus prout infra in prefatione continetur in academia complutensi nouiter impressum*.

Abre el volumen un prólogo *Ad lectorem*, cuyo *incipit* es *Cum his qui diuine legis integram cognitionem ac in ea Christum*, y sigue el *Hebreorum Chaldeorumque vocabulorum dictionarium*. Este diccionario ocupa casi cuatrocientas cincuenta páginas de las quinientas cuarenta y cuatro que componen el volumen.

A continuación vienen las *Interpretationes hebraicorum chaldeorum grecorumque nominum veteris ac noui testamenti secundum ordinem alphabeti*, los errores de transcripción de algunos nombres en hebreo y en griego[38], y las *Introductiones artis grammatice hebraice.*

En la última página se encuentra el *explicit* con la fecha de impresión :

---

37 Para estos epigramas, cf. T. Jiménez Calvente, « *Quidnam heres stupidusque manes ?* », p. 239-240.

38 *Nomina que sequuntur sunt illa que in vtroque testamento vicio scriptorum sunt aliter scripta quam in hebreo et greco et in aliquibus bibliis nostris antiquis. In primo autem ordine ponuntur ipsa nomina sicut sunt in bibliis nostris modernis : in secundo vero ordine vel e regione ponuntur sicut sunt in hebreo et greco et in prefatis bibliis nostris antiquis : et hoc per ordinem alphabeti.*

Explicit grammatica hebraica nouiter impressa in hac preclarissima complutensi vniuersitate. De mandato ac sumptibus reuerendissimi in Christo patris et domini : domini F. Francisci Ximenez de Cisneros Cardinalis Hispanie Archiepiscopi Toletani et hispaniarum primatis ac Regnorum castella Archicancellarii. Industria et solertia honorabilis viri Arnaldi Guillielmi de Brocario artis impressorie magistri. Anno domini M.D.xv. mensis Maii die vltima.

Bases textuales y textos

Todos los textos de la *BPC* están basados en la tradición manuscrita de cada una de sus correspondientes versiones. Para ello Jiménez de Cisneros se encargó de obtener un gran número de manuscritos algunos de los cuales, una vez concluidos los trabajos de edición, quedaron en la biblioteca de la Universidad de Alcalá. Posteriormente estos manuscritos, además de los materiales preparatorios de la *BPC*, tanto los utilizados para la edición como aquellos que contenían materiales inéditos, sirvieron a Benito Arias Montano para los trabajos de la Biblia Políglota de Amberes.

Se conoce el origen de la mayor parte de los manuscritos utilizados para el establecimiento de los textos de la *BPC*[39].

Los manuscritos hebreos y arameos provenían de Toledo, Maqueda y Tarazona. Los griegos eran o bien préstamos de León X originarios de la Biblioteca del Vaticano, o bien adquisiciones en Venecia, Florencia y Rodas. Los manuscritos latinos utilizados eran algunos de los copiados siglos antes en España. La columna del texto hebreo contiene, en términos de Mariano Revilla, la primera edición católica de la Biblia Hebrea. Emilia Fernández Tejero ha demostrado que esta afirmación debe ser puesta en contexto. Esta edición no es la primera preparada por cristianos, teniendo en cuenta que sus editores (Alfonso de Zamora, Pablo Coronel y Alfonso de Alcalá) eran conversos. El lugar de la primera edición del texto hebreo hecha para cristianos corresponde a la *Biblia Rabinica* (Venecia 1517) de Felix Pratensis, quien también era converso. Se debe tener en cuenta que la publicación de la *BPC* concluyó en 1517, pero que no obtuvo la autorización papal hasta el 22

---

39 Para una información general sobre esta cuestión, cf. M. Revilla Rico, *La Biblia Políglota de Alcalá*, p. 27-29 ; F. Pérez de Castro, « Biblias políglotas y versiones no españolas », p. 516-517. Para cada una de las versiones se puede consultar la bibliografía siguiente. Para el texto hebreo : E. Fernández Tejero, « El texto hebreo », en *Anejo a la edición facsímile de la Biblia Políglota Complutense*, p. 25-32 (p. 28). Para la Vulgata : J. Fernández Vallina, L. Vegas Montaner, « El texto latino », *ibid*., p. 53-60 (p. 54). Para el texto griego : N. Fernández Marcos, « El texto griego », *ibid*., p. 33-42 (34-36) ; L. Gil, « La columna griega de la Biblia Políglota Complutense », en *La Biblia Políglota Complutense en su contexto*, p. 261-283 (p. 268-270) ; A. Piñero, « La columna del Nuevo Testamento en la Biblia Políglota Complutense », en *La Biblia Políglota Complutense en su contexto*, p. 284-292 (p. 288). Para el texto arameo : E. Martínez Borobio, « El texto arameo », en *Anejo a la edición facsímile de la Biblia Políglota Complutense*, p. 43-51 (p. 45-46).

de marzo de 1520[40]. El texto hebreo de la *BPC* no coincide completamente con el *textus receptus* masorético. Contiene variantes en relación con el texto de Ben Asher (siglo x-xi). El sistema de vocalización es muy particular, pues faltan los signos de acentuación y de puntuación a excepción del *sof pasuq* y del *atnah*. La base textual es la de los manuscritos judíos españoles de época tardía dentro de la tradición textual masorética[41].

La base del *targum* es el texto del manuscrito de la Biblioteca Histórica «Marqués de Valdecilla» de la Universidad Complutense de Madrid, signatura 11-Z-25, quizá del siglo xiii. Alfonso (o Alonso) de Zamora había hecho una edición de los targumes para el Antiguo Testamento, pero solamente el *Targum Onqelos* para el Pentateuco fue publicado en la *BPC*. El texto arameo y la traducción latina de otros libros no se incluyeron en la *BPC*. Fueron usados por Arias Montano para la Políglota de Amberes, y ya en los años ochenta del siglo xx han sido publicados por Luis Díez Merino[42].

Los manuscritos que sirvieron de base para la edición de la columna del texto griego de *Septuaginta* son bien conocidos[43] : Venecia, Bibl. Marc. Gr. 5 del siglo xv (Rahlfs[44] 68); Roma, Bibl. Apost. Vaticana, Vat. gr. 330, del siglo xiii (Rahlfs 108); y Roma, Bibl. Apost. Vat. Var. gr. 346, del siglo xiii (Rahlfs 248)[45]. Hay que añadir a esta lista la copia del manuscrito 68 que se conservaba en la citada Biblioteca Histórica «Marqués de Valdecilla» de la Universidad Complutense de Madrid (116-Z-36). Hasta 2005 se había considerado que este manuscrito (Rahlfs 442)[46] había sido destruido durante la Guerra Civil Española (1936-1939), pero en ese año Natalio Fernández Marcos publicó un artículo en la revista *Sefarad* en el que se daba cuenta del descubrimiento de algunos de sus fragmentos conservados en la citada

---

40 E. Fernández Tejero, «El texto hebreo», p. 25-26.

41 Para una descripción del texto hebreo en la *BPC*, cf. I. Carbajosa, «La confluencia de las exégesis judía y cristiana», p. 110-111.

42 «El Targum del Cantar de los Cantares (tradición sefardí de Alfonso de Zamora», *Estudios Bíblicos* 38 [1979-1980], p. 295-357); *Targum de Proverbios*, Madrid 1984; *Targum de Salmos*, Madrid 1982, *Targum de Qohelet*, Madrid 1987; *Targum de Job*, Madrid 1982.

43 N. Fernández Marcos, «El texto griego», p. 33-42; Id., «El texto griego de Septuaginta en la Políglota Complutense», *Estudios Bíblicos* 72 (2014), p. 103-117; L. Gil, «La columna griega», p. 261-281.

44 A. Rahlfs, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments, für das Septuaginta-Unternehmen*, Berlín 1914.

45 N. Fernández Marcos, «El texto griego», p. 34-35; N. Fernández Marcos, «El texto griego de *Septuaginta* en la Políglota Complutense», p. 105-107.

46 A. Rahlfs, *Verzeichnis*, p. 123-124 : «Auf Veranlassung des Senats von Venedig aus einer Hs. Bessarions (Venedig, Bibl. Marc., Graec. 5) abgeschrieben und an der Kardinal Ximenez geschickt, der diese Hs. bei Herstellung der complutesischen Polyglotte benutzte.»

biblioteca[47]. Para el NT la *BPC* es la *editio princeps*[48] ; sin embargo el retraso de la autorización del Papa León X cedió este privilegio a la edición del Nuevo Testamento que Erasmo de Rotterdam preparó en 1515 y publicó en 1516, aunque ciertamente con muchos errores que obligaron a la publicación de ediciones posteriores revisadas.

El texto griego de la *BPC* ha dado lugar desde fecha antigua a muchas valoraciones sobre su calidad. Así, por ejemplo, Walton subestimó su valor crítico, pero hubo quienes, como Franz Delitzsch y Paul de Lagarde, tuvieron muy buena opinión sobre él[49]. La investigación contemporánea considera que el texto de la *Septuaginta* en la *BPC* es resultado de un trabajo de crítica textual y que, aunque ciertamente se pueden encontrar algunas correcciones y armonizaciones con la Vulgata o con el texto hebreo en el Antiguo Testamento, y con la Vulgata en el Nuevo Testamento, prevaleció generalmente como criterio editorial el testimonio de los manuscritos[50]. Este texto, por tanto, tiene un gran valor para la crítica textual de algunos libros bíblicos, por lo cual su testimonio ha sido tenido en consideración junto al de otras ediciones impresas, como la Aldina y la Sixtina, en las ediciones de la *Editio maior* de la Septuaginta-Unternehmen de Göttingen. En otros casos, carece de tal valor crítico, pues reproduce simplemente el texto de un manuscrito conocido, por ejemplo el Rahlfs 108[51].

La columna de la Vulgata contiene, como se ha dicho, la primera edición crítica impresa de su texto. Se basa en manuscritos copiados en España en la Edad Media que fueron reunidos en la biblioteca del Colegio Complutense de Alcalá de Henares. A cominzos del siglo XX se conservaban tres en la Biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid : ms. 31 = 115-Z-7, del

---

47 N. Fernández Marcos, « Un manuscrito complutense redivivo. Ms. griego 442 = Villa-Amil 22 », *Sefarad* 65 (2005), p. 65-83.

48 J. H. Bentley, « New Light on the Editing of the Complutensian New Testament », p. 144-156 ; M. V. Spottorno Díaz-Caro, « El texto griego del Nuevo Testamento en la Políglota Complutense », p. 161-175 ; A. Piñero, « La columna del Nuevo Testamento en la Biblia Políglota Complutense », p. 284-292.

49 N. Fernández Marcos, « El texto griego de la Complutense en doce profetas », *Sefarad* 39 (1979), p. 3-25, (p. 4).

50 N. Fernández Marcos, « El texto griego de la Complutense en doce profetas », p. 22 ; M. V. Spottorno Díaz-Caro, « El texto griego del Nuevo Testamento en la Políglota Complutense », p. 168-169.

51 Algunos ejemplos son los libros de Samuel, Reyes y Crónicas. En ellos el texto griego de la *BPC* es casi el mismo que el del ms. 108 ; cf. N. Fernández Marcos, J. R. Busto Sáiz, *El texto antioqueno de la Biblia Griega. I. 1-2 Samuel*, Madrid 1989, p. lxxx-lxxxi ; N. Fernández Marcos, J. R. Busto Sáiz, *El texto antioqueno de la Biblia Griega. II. 1-2 Reyes*, Madrid 1992, lx-lxii ; J. R. Busto Saiz, « El testimonio textual de la Políglota Complutense para la edición del texto luciánico en 3 y 4 Reyes », *Sefarad* 52 (1992), p. 49-58 (p. 58) ; N. Fernández Marcos, J. R. Busto Sáiz, *El texto antioqueno de la Biblia Griega. III. 1-2 Crónicas*, Madrid 1996, p. lvi-lvii.

siglo VIII-IX ; ms. 32 = 115-Z-6, del siglo IX-X ; y mss. 33-34 = 115-Z-4 y 115-Z-5, del siglo IX-X[52]. Durante la Guerra Civil Española se perdió el ms. 32, el 31 resultó muy dañado y los mss. 33 y 34 quedaron muy mutilados[53].

Fue precisamente en la edición del texto de la Vulgata donde surgieron los principales problemas de crítica textual en el ámbito del todo el proyecto de la *BPC*. Es bien conocida la discrepancia entre Elio Antonio de Nebrija y el Cardenal Cisneros respecto a los criterios a seguir para la edición de la Vulgata. Nebrija quería un texto corregido sobre las versiones fuentes, es decir, el hebreo, el arameo y el griego[54]. Sin embargo, de haberse seguido este criterio, el resultado habría sido una nueva recensión del texto latino de la Biblia en el que habría prevalecido la aproximación al texto hebreo, tal y como había hecho Jerónimo en su traducción *ex hebraico* del Antiguo Testamento.

Sin embargo, tal procedimiento no tenía nada que ver con el proyecto del Cardenal Cisneros, quien quería una edición del texto basada en los manuscritos, aunque bien es cierto que se eligieron las lecturas más próximas al texto hebreo en el Antiguo Testamento, y que en el Nuevo Testamento prevaleció el criterio interno del texto latino con una menor aproximación al griego.

Las lenguas

Hay una lengua predominante en la *BPC*. Es el latín, que aparece como lengua de una versión original y como lengua de traducción para textos de otras versiones, como la griega y la aramea[55].

Como lengua de versión original el latín se encuentra en la Vulgata, que a lo largo de todos los libros de la *BPC*, salvo en 3 Macabeos, se designa con la expresión *Translatio Beati Hieronymi*. Se siguió, pues, la tradición medieval que atribuía a Jerónimo la autoría del *corpus* completo de la Vulgata, aunque ya en aquella época la crítica humanística estaba cuestionando que toda la Vulgata fuese texto jeronimiano.

Mariano Revilla, en su estudio sobre la *BPC*, puso en evidencia la interpretación tradicional de las palabras del prólogo al lector del primer volumen a propósito de la disposición de los textos en las páginas de la edición :

> Mediam autem inter has latinam beati Hieronymi translationem velut inter Synagogam et Orientalem Ecclesiam posuimus : tanquam duos hinc et inde

---

52 J. Fernández Vallina, L. Vegas Montaner, « El texto latino », p. 54 ; L. Vegas Montaner, « Las versiones latinas en la Políglota Complutense », p. 180-181.

53 E. Ruiz García, *Preparando la Biblia Políglota Complutense*, p. 58-62.

54 M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, p. 36-41 ; L. Vegas Montaner, « Las versiones latinas en la Políglota Complutense », p. 186.

55 F. J. Fernández Vallina, « Lengua y literatura en las biblias políglotas españolas », p. 129-139 ; F. J. Fernández Vallina, L. Vegas Montaner, « El texto latino », p. 53-60 ; L. Vegas Montaner, « Las versiones latinas en la Políglota Complutense », p. 177-202.

latrones medium autem Iesum hoc est Romanam siue latinam Ecclesiam collocantes. Hæc enim sola supra firmam petram ædificata (reliquis a recta Scripturæ intelligentia quandoque deuiantibus) immobilis semper in veritate permansit. His præterea tribus columnis duæ aliæ minores collumellæ in calce paginæ supponuntur. Quarum altra latior Chaldaicam continet scripturam : altera angustior latinam eius interpretationem. Disponuntur vero columnæ ipsæ hoc modo : vt singulis lineis Hebraicis correspondant binæ latinæ e regione : hoc tamen semper obseruato : vt omnes quinque columnæ tam in principio quam in fine consentiant : nisi vbi loci angustia non patitur : quod rarissime deprehendes.

La atribución de la prioridad de la Vulgata en la *BPC* debería ser interpretada, en opinión de Revilla[56], a propósito de la prioridad de la Iglesia Católica sobre la Iglesia Griega y sobre la Sinagoga, es decir, el Judaísmo, pero la afirmación no concierne a las versiones en sí mismas. El texto hebreo sería el prioritario en la *BPC*, aunque se observa una dependencia respecto a la Vulgata, por ejemplo, en lo que se refiere al orden de los libros y otras características[57].

El latín también desempeña un papel fundamental en la *BPC* como lengua de traducción, como instrumento didáctico, puesto que en latín están escritas la versión interlineal del texto griego de *Septuaginta* y la traducción latina del *Targum Onqelos*. La columna hebrea no tiene traducción latina interlineal, porque en la concepción de la *BPC* se considera que la Vulgata es su traducción fiel. Sin embargo, estas traducciones didácticas en la *BPC*, a pesar de su gran importancia en el proyecto, apenas han despertado el interés de la investigación. Por esta razón las hemos tomado en consideración en nuestro proyecto de investigación con la intención de colmar, en lo posible, esta laguna que impide llegar a una comprensión global del proyecto de la *BPC*[58]. No se encontrarán en estos textos aspiraciones literarias, ni traducciones estilísticamente aceptables de acuerdo con los parámetros lingüísticos del Humanismo latino; no se encontrará, tampoco, un latín siempre excelente en lo que se refiere a la sintaxis, pero por lo general es un texto correcto y la traducción resulta muy equilibrada, e incluso en algunos pasajes alcanza una gran calidad lingüística.

Además, estas traducciones «pedagógicas» tienen un gran valor como testimonio de diferentes tradiciones de interpretación de la Biblia. Ellas son el vehículo de transmisión al lector latino de la interpretación de las versiones griegas y arameas que se hacía en medios cultivados y especializados en la época en que se trabajó en la *BPC*, es decir, un reflejo de la exégesis usual en aquel tiempo, de una forma de leer los textos y de interpretar palabras y expresiones griegas y arameas que puede diferir de la interpretación que

---

56 M. Revilla Rico, *La Biblia Poliglota de Alcalá*, p. 52.

57 E. Fernández Tejero, «El texto hebreo», p. 26-27.

58 Cf. nota 1.

hace la exégesis actual. Por ello la *BPC* es, fundamentalmente, una encrucijada de tradiciones, ya que por primera vez se ofrecía al lector la posibilidad de explicar interpretaciones del griego atendiendo al hebreo, o del hebreo mirando al arameo, o del arameo en relación con el hebreo. Es entonces cuando se comprende cuán enorme es la deuda de la Vulgata, texto de la cristiandad latina, con las exégesis e interpretaciones de la Biblia de las tradiciones griega, hebrea y aramea.

Los autores

Los autores de las ediciones y de los textos de la *BPC* son bien conocidos, aunque no siempre es posible distinguir con claridad cuáles fueron los trabajos asumidos por cada uno de ellos y qué parte de los textos se puede atribuir a su autoría. Es necesario recurrir al testimonio de Alvar Gómez de Toledo, quien presentó el elenco de nombres de los componentes del equipo filológico y editorial reunido por el Cardenal Cisneros en Alcalá de Henares[59] :

> Accersiuit continuò ad se homines vtriusque literaturae peritissimos, Demetrium Cretensem natione Gracum, Antonium Nebrissensem, Lopidem Astunigam, et Fernandum Pintianum, Gręcarum literarum, et latinarum professores, quorum scripta et studiosa monumenta passim nunc in manibus habentur : Alphonsum medicum Complutensem, Paulum Coronellum, et Alphonsum Zamoram, hebraearum rerum consultissimos : qui cum olim inter suos publicas scholas fuissent moderati, tunc Christianę fidei sacris ex animo susceptis, ecclesię orthodoxę domestici et alumni essent, merito ad tantum negotium à Ximenio sunt vocati : quod illorum virtuti, eruditioni et constantię, meritò est commissum.

Corresponde a Mariano Revilla el mérito de haber podido determinar con más exactitud en 1917 quiénes habían compuesto los equipos dedicados a la preparación de los textos de las diferentes columnas de la *BPC* y a sus correspondientes traducciones latinas[60]. *Grosso modo*, los autores y sus cometidos en la edición son los siguientes.

De los textos hebreos y arameos fueron editores Pablo Coronel, Alfonso de Zamora y Alfonso de Alcalá. Además se encargaron de la traducción latina del *Targum Onqelos*, de la gramática hebrea y de los diccionarios del volumen 6.

De los textos griegos se encargaron Diego López de Zúñiga, Hernán Núñez de Guzmán (El Pinciano) y Demetrio Ducas. Realizaron la edición del texto griego de *Septuaginta* y del Nuevo Testamento, así como el diccionario grecolatino del volumen quinto. En la traducción latina interlineal del texto griego,

---

59 Alvar Gómez de Toledo, *De rebus gestis*, p. 37v.

60 Sobre la formación del equipo de colaboradores, cf. M. Revilla Rico, *La Biblia Políglota de Alcalá*, p. 10-26 ; T. Jiménez Calvente, «*Quidnam heres stupidusque manes ?*», p. 246-249.

al menos en los Sapienciales, se puede pensar que también pudo intervenir el joven Juan de Vergara[61]. Es dudosa la participación de Pedro Ciruelo, Cosme Damián Hortola y Cipriano de Huerga. En el Nuevo Testamento, además, colaboraron Gonzalo Gil y Bartolomé de Castro.

Respecto a la Vulgata, Elio Antonio de Nebrija colaboró en la edición al comienzo del proyecto, pero lo abandonó pronto debido a las divergencias de criterio con el Cardenal Cisneros sobre el procedimiento de establecimiento del texto. Cisneros invitó a colaborar también a Erasmo de Rotterdam, pero éste no aceptó alegando que no era hebraísta. La columna latina de la Vulgata en el Antiguo Testamento puede considerarse obra de Hernán Núñez, Diego López de Zúñiga y Juan de Vergara. Los tres, además, de Bartolomé de Castro, puede que fueran también los editores de la Vulgata del Nuevo Testamento[62].

La influencia

La publicación de la *BPC* fue un acontecimiento decisivo en la historia de la Biblia[63]. Se puede evaluar su influencia atendiendo a dos puntos de vista : la novedad del concepto de « biblia políglota » y los textos.

Desde el primer punto de vista, es decir, el concepto, la *BPC* inauguró la tradición políglota de la Biblia impresa, que produciría en ese mismo siglo la Biblia Políglota Regia o Políglota de Amberes (1568-1572), y en el siglo siguiente las políglotas de París (1629-1645) y de Londres, o Políglota de Walton (1654-1657). El prólogo del primer volumen de la Políglota de París contiene, entre otras, ciertas referencias a las políglotas anteriores, especialmente a la *BPC*, de forma que se puede comprender cuán grande e importante era la deuda que las políglotas posteriores tenían con ella. Un ejemplo es el que concierne al título de las versiones de la *Septuaginta* y de la Vulgata *(Latina versio S. Hieronymi)*. Sobre la primera se nos dice en este prólogo :

> Graecus in hac Editione debitum LXX. interpretibus locum occupat, similémque titulum obtinuit in Complutensi et Antuerpiensi, vt ex earum praefationibus cernere licet : ac potissimùm ex ea, quae iussu Ximenii Cardinalis praefixa est, sumpso exemplari ex Bibliotheca Vaticana, tempore Leonis X. Summi Pontificis.

---

61 Alvar Gómez de Toledo, *De rebus gestis*, p. 38r, aporta una rica información sobre Juan de Vergara y su trabajo en la traducción latina interlineal de los libros sapienciales.

62 L. Vegas Montaner, « Las versiones latinas en la Políglota Complutense », p. 189-190.

63 Sobre esta cuestión cf. M. Revilla Rico, *La Biblia Políglota de Alcalá*, p. 159-165 ; I. Carbajosa, « A los quinientos años de la Biblia Políglota Complutense. Enseñanzas de un gran proyecto editorial », *Estudios Bíblicos* 72 (2014), 7-31 ; I. J. García Pinilla, « La influencia de la Biblia Políglota Complutense », en *La Biblia Políglota Complutense en su contexto*, p. 327-335.

Y sobre la segunda se dice lo siguiente :

> ILLVM apud nos excipit Latina Versio S. Hieronymi, quam post Complutensia et Antuerpiensia exemplaria sic appellamus.

También se imprimió al comienzo de la Políglota de París el prefacio de Arias Montano a la Políglota de Amberes, en el que se hace un encendido elogio de la *BPC* :

> Complutensis Bibliis, quae communi omnium pene doctorum virorum consensu, ex iis omnibus quae hactenus in lucem prodierunt, potissima, atque antiquorum idiomatum insigni diuersitate maxime illustrata conspiciuntur, ad vnguem examinatis, et cum nostris hisce qua fieri poterit diligentia collatis, quid per nos in nostra hac editione effectum sit, quo res tota clarius pateat, breuiter exponemus. In iis itaque, vt characterum elegantiam, quibus pollent, et ordinem, ac seriem dictionum suis locis dispositarum, missam faciamus : Hebraica veritas puris dictionibus, et clausulis bene distinctis, atque omnibus, vt par erat, suo ordine collocatis, dilucide conspicitur. Graecum item contextum ea habent, cui interposita est Latina interpretatio, quae ad verbum apte respondet. His additur Vulgata editio, Sancto Hieronymi plerunque adscripta, quae inter Hebraeum et Graecum textum medium obtinet locum. Praeterea in eorum infima pagina legitur Onkelosij in quinque libros Mosis Chaldaica paraphrasis, cui è regione addita est Latina interpretatio. Opus certe omni laude dignum, et temporibus illis satis eruditum, atque elaboratum. Verum enimuero, vt nihil est simul et inuentum et perfectum nonnulla in iis aut omnino desiderantur, aut etiam, si ad doctissimorum monumentorum, quae hodierno die extant, exactiorem normam reducantur, minus accurate descripta, atque imperfecta, passim offenduntur : cum Latina interpretatio, ob literarum alphabeti frequentem interiectionem, lectorum nonnumquam remoretur : vulgata autem editio Hebraicae non satis è regione respondeat : nullique Hebraici accentus, qui antiquam Musices rationem indicant, et qui singulas periodos distinguunt, ibi conspiciantur : atque ex Hebraicorum vocabulorum thematis, seu radicibus (quas vocant) quae ibi fere consistunt in verbis perfectis, quae vel ab ipsis Hebraici idiomatis Tyronibus facile inuestigari possunt, omissis interim difficilioribus, parum omnino vtilitatis antiquissimae linguae studiosis afferant.

La *BPC* sirvió de modelo y ejemplo no sólo para las grandes políglotas posteriores, sino para otras ediciones parciales, como el Pentateuco de Constantinopla (1546-1547), la Biblia Pentapla de Johann Draconites (1563-1565, que quedó inacabada), la Políglota de Heidelberg (o de Bertram, o de Vatablo), de 1578, que reimprimió la traducción latina de Pagnino publicada en la Políglota de Amberes, la Políglota de Hamburgo (1596), y las de Hutter (1599-1602), de Leipzig (1713), de Bagster (1831), de Stier y Theile (1846-1855), así como de otras publicadas en el siglo XIX[64].

64 F. PÉREZ DE CASTRO, «Biblias políglotas y versiones no españolas», p. 526-528.

El espíritu crítico de la *BPC* fue pionero en muchos aspectos y nunca fue superado por las políglotas posteriores. Por primera vez en la historia de Europa, con la *BPC* se encontraron las tres principales tradiciones de la Biblia permitiendo a los lectores el recurso a las fuentes. Y la imprenta contribuyó a su difusión. También, por primera vez, el lector cristiano tendría la oportunidad de comparar entre versiones y de establecer su propio juicio crítico. Por primera vez, en fin, se incorporó el testimonio de los targumes en biblias cristianas, y esto, que era una gran novedad en la *BPC*, se convertiría en las ediciones siguientes en costumbre habitual.

Entre las grandes novedades de la *BPC* se puede contar la incorporación de nuevas traducciones latinas hechas *ad hoc* para todos los textos no latinos. En este aspecto, la extraordinaria vocación didáctica y pedagógica de la *BPC* y su intención de poner a disposición de los lectores el extraordinario bagaje bíblico de las tres tradiciones fundamentales en la historia de la Biblia se pueden considerar su principal aportación a la historia de la Biblia. Además no se debe olvidar que la *BPC* fue un proyecto vinculado al mundo universitario y que es un producto esencialmente académico, por lo que tendría una gran importancia en la enseñanza. Todas las políglotas posteriores siguieron esta costumbre de incorporar versiones latinas para los textos no latinos, pero en muchos casos se llegó al abuso.

Desde el segundo punto de vista, es decir, el de los textos, la *BPC* aportó el primer ejemplo de aplicación a gran escala de procedimientos de edición que pueden ser considerados precursores de la moderna crítica textual de tradición lachmaniana y que ya estaban latentes en la tradición de corrección de la Biblia en la Edad Media. Sin embargo, hay que lamentar que el espíritu crítico de la *BPC* en lo que se refiere a los criterios de restauración de los textos no tuviera una continuidad posterior.

La acumulación de textos y de versiones, así como la inclusión de numerosos elementos extrabíblicos en algunas de las políglotas posteriores no siempre estuvo acompañada de procedimientos de crítica textual rigurosos. Se puede poner como ejemplo el Nuevo Testamento de Nüremberg (1599), que publicó el texto en doce lenguas, pero sin discernimiento científico ni en lo que se refiere a las lenguas ni a la edición de los textos[65]; o algunos de los textos de la Políglota de París, que, aunque dio a conocer por primera vez en Europa versiones bíblicas antes desconocidas, como el Pentateuco Samaritano o ciertas versiones árabes y siriacas para casi toda la Biblia, lo hizo con ediciones hechas sin criterios o con criterios arbitrarios[66]. En este aspecto, la

65 F. Pérez de Castro, «Biblias políglotas y versiones no españolas», p. 527.

66 B. Pick, «History of the Printed Editions of the Old Testament. Together with a Description of the Rabbinic and Polyglot Bibles», *Hebraica* 9 (1892-1893), p. 47-116 (p. 82).

BPC es un excelente ejemplo de concisión, moderación y economía en lo que concierne a la elección de los elementos básicos, fundamentales y necesarios a la hora de ofrecer al lector medios para llegar a las fuentes bíblicas.

En lo que concierne a los textos, hay que resaltar que tanto las ediciones de los textos originales como las versiones latinas hechas *ad hoc* para el texto griego y para el arameo en la *BPC* fueron colacionadas, revisadas y reimpresas en ediciones posteriores. El uso más amplio de ella es el que se hizo en la Políglota de Amberes, en la de París y en la de Walton, pero también se encuentra la reimpresión de sus textos, no siempre citando la fuente, en las Políglotas de Nüremberg, de Heidelberg y de Hamburgo[67].

67 F. Pérez de Castro, «Biblias políglotas y versiones no españolas», p. 518-520.

TRADITIONS ET TRADUCTIONS DANS LA POLYGLOTTE D'ALCALÁ

La traduction latine du *Targum Onqelos*

José Manuel Cañas Reíllo
Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo (CSIC), Madrid

La *translatio chaldaica*[1]

Tradition et imprimerie[2]

L'un des apports les plus innovants de la *BPC* est l'incorporation d'un texte targumique à une édition chrétienne, à côté des trois principales versions bibliques, c'est-à-dire, l'hébreu du texte massorétique, le latin de la Vulgate et le grec des Septante[3]. Cette particularité était inconnue dans la tradition biblique d'Occident qui avait la Vulgate comme centre principal d'intérêt et comme version de référence. Tout au long du Moyen Âge les *targumim* étaient seulement connus dans les milieux juifs.

La transmission du *TOnq* est marquée par sa subordination au texte massorétique, avec lequel il a été imprimé au xve siècle, souvent accompagné du commentaire de Rashi. À cette époque-là, il y avait en Espagne une riche tradition d'imprimerie des textes hébreux et araméens, bien que l'expulsion de 1492 l'eût anéantie. Dans les années 1490 et 1491, on peut compter deux

---

1. Ce travail a été élaboré dans le projet de recherche intitulé *Recepción, transmisión y tradición de la Biblia en griego y latín : Edición y estudio de textos* (Référence : FFI2014-51910-P), qui est développé à l'Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo (CSIC, Madrid) avec financement du Ministerio de Economía y Competitividad du Gouvernement de l'Espagne.
2. Abréviations utilisées : *BPC* = Bible Polyglotte Complutense ; *TOnq* = *Targum Onqelos*.
3. Sur le texte du *Targum Onqelos* dans la Polyglotte, cf. M. Revilla Rico, *La Políglota de Alcalá. Estudio Histórico-crítico*, Madrid 1917, p. 91-94 ; E. Martínez Borobio, « El texto arameo », dans *Anejo a la edición facsímile de la Biblia Políglota Complutense*, Valencia 1987, p. 43-51 ; L. Díez Merino, « El texto arameo en la Políglota Complutense », *Estudios Bíblicos* 72 (2014), p. 119-160.

10.1484/M.BEHE-EB.5.115667

éditions du Pentateuque hébreu accompagné du *TOnq* et du commentaire de Rashi. L'une est celle du texte sans voyelles d'Éliézer Alantansi ben Abraham, imprimée à Híjar en 1490, qui est l´édition la plus ancienne d'Onqelos utilisée dans l'édition critique de Sperber[4] (sigle l); et l'autre est celle d'Éliézer (Toledano), imprimée à Lisbonne en 1491[5] (sigle k chez Sperber).

La décision d'imprimer le *TOnq* dans la *BPC* est une nouveauté dans le milieu biblique chrétien, mais dans le monde juif elle fait partie intégrante de sa tradition de transmission du texte. D'une certaine manière, le *TOnq* garde également dans la *BPC* sa subordination, traditionnelle dans les milieux juifs, au texte hébreu. C'était aussi le cas pour la tradition de l'imprimerie juive dans la péninsule Ibérique (par exemple les éditions d'Híjar et de Lisbonne), pratique que les éditeurs du *TOnq* et les traducteurs de sa version latine pour la *BPC* ont certainement connue.

Les targumim *dans la Polyglotte*

Dans la *BPC*, seul le Pentateuque est accompagné d'un texte araméen et celui-ci est, comme on l'a dit, le *TOnq*. Il s'agit d'un *targum* très littéral, quoique, comme cela est propre à ce type de traduction, il incorpore des éléments de paraphrase, surtout dans les passages poétiques et obscurs. Cependant, en dépit de son extrême littéralité, on a mis en évidence qu'il a une grande part de *haggada* palestinienne et qu'il incorpore en même temps des éléments d'exégèse midrashique[6]. Précisément, la littéralité du *TOnq* par rapport aux autres *targumim*, qui sont plus paraphrastiques, justifie sa présence dans le Pentateuque de la *BPC*.

Dans les éditions juives du *TOnq*, celui-ci a été imprimé à côté de l'hébreu, dans une colonne parallèle et en caractères plus petits. Dans la *BPC*, le *TOnq*, désigné comme *Transla(tio) Chal(daica),* et sa traduction latine, appelée *Interp(retatio) chal(daica)*, occupent la marge inférieure de la page; ils sont disposés en deux colonnes, le texte araméen étant placé dans la colonne intérieure,

---

4. A. Sperber, *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts*, t. I, *The Pentateuch according to Targum Onkelos*, Leyden 1959.
5. A. Díez Macho, « Primeros impresos del Targum de Onqelos », *Sefarad* 30 (1970), p. 289-303, surtout p. 300-302.
6. A. Díez Macho, *El targum. Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia*, Madrid 1982, p. 9. Pour une vision générale des *targumim*, cf. T. Martínez Sáiz, *Traducciones arameas de la Biblia. Los Targumim del Pentateuco*. I. *Génesis*, Estella 2004, p. 8-12. Sur la relation d'Onqelos avec la *halakha* et le *midrash*, cf. B. Grossfeld, « Targum Onqelos, Halakha and the Halakhic Midrashim », dans *The Aramaic Bible. Targums in ther Historial Context*, éd. D. R. G. Beattie, M. J. McNamara, Sheffield 1994 (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 166), p. 228-246 (notamment p. 242-243). Pour des exemples d'Onqelos dans la Polyglotte, voir I. Carbajosa, « La confluencia de las exégesis judía y cristiana en la Biblia Políglota Complutense », dans *La Biblia Políglota Complutense en su contexto*, éd. A. Alvar Ezquerra, Alcalá de Henares 2016, p. 105-115 (p. 111-112).

tandis que la colonne extérieure contient la traduction latine. Au-dessus de l'araméen et de sa version latine, les éditeurs de la *BPC* ont placé les trois colonnes où sont disposées les versions sources du Pentateuque : la Septante, la Vulgate et le texte massorétique hébreu. Une lettre en petit caractère établit les correspondances entre les mots araméens et les racines (données en marge) dont le sens est fourni dans le dictionnaire du tome VI. Les manuscrits qui ont servi de base à l'édition du texte araméen sont bien connus[7].

On avait préparé aussi les textes des *targumim* et leur traduction latine pour les autres livres de l'Ancien Testament, sauf Daniel et Esdras-Nehémie, mais ils n'ont pas été imprimés, parce que, comme cela est expliqué dans la deuxième préface, leurs textes étaient corrompus et ils étaient interpolés de légendes tirées du Talmud :

> Nam Chaldaica in cæteris libris praeterquam in Pentateucho corrupta est aliquibus in locis : et fabulis merisque Thalmudistarum nugis conspersa ; indigna prorsus quæ sacris codicibus inseratur. Verum quia quibusdam in locis vbi integra est littera et incorrupta, mirum in modum fauet Christianae religioni. Idcirco reliquos libros totius Veteris testamenti e Chaldaica lingua in latinam verti fecimus, et diligentissime cum sua latina traductione conscriptos in publica Complutensis nostræ Vniuersitatis Bibliotheca reponi.

Leur texte araméen et sa traduction latine qui n'ont pas été publiés dans la *BPC* sont conservés en manuscrits à la Bibliothèque Nationale d'Espagne (7452) et à la Bibliothèque de l'Université Complutense (ms. 116-Z-39 et ms. 116-Z-40). Ce sont les *targumim* du Cantique, des Proverbes, du Psautier, de Qohelet et de Job, que L. Díez Merino a appelés « tradición sefardí de Alfonso de Zamora »[8].

Si la différence entre la version latine du *TOnq* et la Vulgate n'est pas trop grande, il n'en est pas de même pour certains *targumim* d'autres livres que le Pentateuque. Nous prendrons un exemple de la traduction latine du premier chapitre du *targum* de Qohelet, d'après l'édition de L. Díez Merino[9], et nous le comparerons avec la Vulgate[10], ce qui permettra de constater les différences entre les deux textes, et surtout la grande part de paraphrase que contient le premier. Ces différences expliquent sans doute qu'il n'ait pas été publié dans la *BPC*. Voici les deux textes (je conserve la graphie et la ponctuation de l'édition de Díez Merino) :

---

7. E. Martínez Borobio, « El texto arameo », p. 45-46 ; L. Díez Merino, « El texto arameo en la Políglota Complutense », p. 134-136.
8. « El Targum del Cantar de los Cantares (Tradición Sefardí de Alfonso de Zamora) », *Estudios Bíblicos* 38 (1979-80), p. 295-357 ; *Targum de Proverbios*, Madrid 1984 ; *Targum de Salmos*, Madrid 1982 ; *Targum de Qohelet*, Madrid 1987 ; *Targum de Job*, Madrid 1982.
9. L. Díez Merino, *Targum de Qohelet*, p. 223-224 pour le texte latin.
10. Le texte de la Vulgate est celui de l'édition de R. Weber, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart 1994[4].

Version latine du *Targum*	**Vulgate**
1 Verba prophetie que prophetauit ecclesiastes : ipse est salomon filius dauid rex : qui fuit in hierusalem.	1 Verba Ecclesiastes filii David regis Hierusalem
2 (Addi) Quando vidit salomon rex Israel in spiritu prophetie regnum roboam filii sui quod futurum erat ut diuideretur cum Ieroboam filio nabat : et hierusalem et domum sanctuarii que future erant vt essent *[sic]* in captiuitatem et in destructionem : Dixit in verbo suo. vanitas vanitatum est hoc seculum : vanitas vanitatum est omnia in quibus laboraui ego et dauid pater meus : omnia vanitas.	2 vanitas vanitatum dixit Ecclesiastes vanitas vanitatum omnia vanitas
3 Quid amplius est homini post quam mortuus est de vniuerso labore suo in quo laborat sub sole in hoc seculo nisi vt laboret in lege : et *[sic]* vt succipiat quod venturum est coram dominatore seculi ?	3 quid habet amplius homo de universo labore suo quod laborat sub sole
4 dixit salomon rex in spiritu prophetie : generatio bona iustorum abiit de hoc seculo propter peccata generationis pessime impiorum qui futuri sunt post eos terra autem in secula seculorum stat : vt substineat vltionem eorum que ventura sunt in seculo propter peccata filiorum hominum.	4 generatio praeterit et generatio advenit terra vero in aeternum stat
5 Et oritur sol in die a plaga orientali : et occidit sol in plaga occidentali in nocte : respicit et vadit per viam abissi : et oritur cras ab eodem loco a quo heri ortus est.	5 oritur sol et occidit et ad locum suum revertitur ibique renascens
6 vadit per omnem plagam australem per diem : et reuertitur ad plagam aquilonis per noctem : via abissi reuertitur : (Add.) et vadit ad plagam australem in equinoc*t*io *[sic]* aprilis et in solisticio iunii : circuiens per girum pergit spiritus ad plagam septentrionalem in equinoctio septembris et in solistitio decembris : egreditur ab exitu orientis in mane : et ingreditur ad ingressum occidentis in vespere.	6 gyrat per meridiem et flectitur ad aquilonem lustrans universa circuitu pergit spiritus et in circulos suos regreditur
7 omnes torrentes et fontes aquarum vadunt et currunt ad mare occeanum quod circuit mundum quasi annulum : Et mare oceanum non impletur : ad locum enim ad quem torrentes vadunt : et decurrunt : inde ipsi euertuntur : et defluunt per catharatas abyssi.	7 omnia flumina intrant mare et mare non redundat ad locum unde exeunt flumina revertuntur ut iterum fluant

*Le texte d'*Onqelos *dans la Polyglotte*

Le *TOnq* de la *BPC* serait ce que Díez Merino a considéré comme « la primera edición católica del targum del Pentateuco »[11]. D'après lui, ce *targum* appartient à la tradition textuelle séfardie ou hispanique, qui présente quelques particularités textuelles et graphiques. D'après Martínez Borobio, cette tradition hispanique du *TOnq* se caractérise par sa liberté, dont l'effet a été la prolifération des variantes lexicales qui lui sont propres[12]. Un exemple est le texte du manuscrit d'Alfonso de Zamora conservé à la Bibliothèque de l'Université Complutense (117-Z-15), qui présente un bon nombre de leçons uniques dans la tradition textuelle du *TOnq*[13].

Le texte araméen du Pentateuque de la Polyglotte a été utilisé par Sperber dans son édition critique du *TOnq*, où il porte le sigle m. Afin de montrer quelques-unes des particularités du texte du *TOnq* de la *BPC*, nous l'avons comparé avec le texte de l'édition critique de Sperber en prenant les deux premiers chapitres de la Genèse. Voici les différences les plus voyantes.

1. La plupart des différences entre le texte du *TOnq* de la *BPC* et l'édition de Sperber concernent la graphie, surtout pour ce qui est de l'usage des *matres lectionis*. Ainsi, par exemple, pour le nom de Dieu nous trouvons ייי dans la Polyglotte, mais יוי dans l'édition de Sperber. D'autres exemples très nombreux concernent l'omission ou l'addition de י et ו, l'échange de א et ה[14], et l'usage de שׂ au lieu de ס dans le texte de Sperber[15].

2. Il y a aussi des différences morphosyntaxiques qui concernent surtout le nom de Dieu ou le mot pour « jour ». Pour « Dieu », le *TOnq* de la *BPC* utilise אלהא, mais dans l'édition de Sperber la forme la plus généralisée est אלהים . En ce qui concerne le mot « jour », les différences sont très nombreuses, comme en Gn 1, 5 où le *TOnq* a יומא deux fois, mais Sperber a יממא et יום; ou en Gn 1, 10 où le *TOnq* de la *BPC* a ימי mais Sperber יממי[16].

---

11. L. Díez Merino, « El texto arameo », p. 132.
12. E. Martínez Borobio, « Textos hispanos de Onqelos », *Sefarad* 46 (1986), p. 325-332.
13. *Ibid*., p. 325.
14. Dans les exemples suivants, la première leçon est celle de du *TOnq* de la *BPC*, la seconde celle de Sperber : 1, 2 ורקניא / ורוקניא; 1, 7 דמלעיל / דמיעל; 1, 7.9 כן / כין; 1, 10 כנישת / כנישות; 2, 2.3 עבדתיה / עבידתיה; 2, 4 אילין / אלין; 2, 5 ואינש / ואנש; 2, 17 מימת / ממת; 2, 17 תימות / תמות; 2, 18 בלחדוהי / בלחודוהי; 2, 18 סמיך / סמך; 2, 19 למיחזי / למחזי; 2, 19 מה / מא; 2, 24 ישבק / ישבוק; 2, 24 ואמיה / ואימיה.
15. Exemples : 2, 5 עשבא / עסבא; 2, 23 ובשרא מבשרי / ובסרא מבסרי; 2, 24 לבשרא / לבסרא.
16. Il y a d'autres exemples comme les suivants, où la première leçon correspond à l'Onqelos de la Poyglotte et la seconde à l'édition de Sperber : 2, 5 אילן / אילני; 2, 5 יצמח / צמח; 2, 7 והוה / והות; 2, 10 יתפרש / מתפרש; 2, 12 ודהב ארעא ההיא / ודהבה דארעא ההוא; 2, 12 ידולחא / בדולחא; 2, 13 דכוש / כוש; 2, 14 תליתאי / תליתאה; 2, 15 בגנתא / בגינתא; 2, 17 וביש / לביש; 2, 19 ליה / להון; 2, 20 סמיך / סמך; 2, 22 עלעא / עלעתא; 2, 22 לאנתו / לאיתתא; 2, 22 ואיתינה / ואיתיה; 2, 23 יתנסיבת / נסיבא; 2, 24 תתיהבא / באיתתיה; 2, 25 הוו למתכלמין / מתכלמין.

3. On trouve aussi, bien que dans une moindre mesure, des variations lexicales qui concernent surtout le mot « terre », qui dans le *TOnq* de la *BPC* s'exprime avec ארעא (Gn 2, 5.6), mais Sperber a אדמתא[17].

4. Enfin, le texte du *TOnq* de la *BPC* contient certains changements de l'expression et omet parfois texte présent dans l'édition de Sperber[18].

La ponctuation du texte araméen de la Polyglotte est la massorétique, tandis que celle de l'édition de Sperber est la babylonienne. On y a remarqué l'usage arbitraire du *dagesh* et l'échange de *qamets* et *pataḥ*. D'après Díez Macho, la ponctuation vocalique du *TOnq* de la *BPC* et celle des textes targumiques d'Alfonso de Zamora est très fluctuante[19]. D'après Revilla Rico, cette édition pourrait être considérée comme meilleure que d'autres éditions juives antérieures[20] et, d'après Díez Merino, il y aurait des leçons qui la relient à d'autres témoins comme l'édition de Lisbonne (1491) ou à la tradition babylonienne[21].

La version araméenne de la Polyglotte d'Anvers est celle de la *BPC*, mais réaménagée par les éditeurs[22].

L'*Interpretatio chaldaica*

Les auteurs

On attribue le travail de la traduction du *TOnq* dans la *BPC* à un groupe de trois juifs convertis : Alfonso de Zamora, Pablo Coronel et Alfonso de Alcalá.

Alfonso de Zamora est né à 1474 à Zamora[23]. Il reçut son éducation à l'école hébraïque de cette ville, étudia à Salamanque et passa un concours pour la chaire de langues sémitiques de cette université, contre Hernán Núñez

17. Voici d'autres exemples : 2, 2 ושיצי / וחמיד; 2, 5 אחית / אמטר; 2, 6 על / מן; 2, 8 ואשרי / ושוי; 2, 11.13 מקיף / דאקיף; 2,21 ירמא / ואפיל.

18. Voici quelques exemples : 2, 14 דגלת הוא מהליך למדינחא דאתור / חדקל הוא דמדבר קדומא דאתוראה; 2, 18 תקין דיהי / טב למהוי; 2, 19 חית ברא / חיתא דחקלא; 2, 20 חית ברא / חיתא דחקלא; 2, 21 ושוי בישרא תחותוהי / ומלי בסרא תחותה. Et parmi les omissions et réductions : 1, 2 מן קדם יוי / דייי; 2,5 אלהים : + מטרא / אלהא; 2,10 ונהרא / + הוה; 2,22 ייי / + אלהים : יוי

19. « El texto arameo », p. 124.

20. M. Revilla Rico, *La Políglota de Alcalá*, p. 91-92 : « Esta edición aventaja en corrección y pureza a las hechas anteriormente por los judíos. Claro está que no puede declararse, ni mucho menos, perfecta y definitiva, pues sabido es que, habiendo llegado hasta nosotros los códices caldeos sumamente interpolados, resulta cosa en extremo difícil en muchos casos conocer el texto genuino. Pero, a pesar de que en algunos lugares no lograron los editores de Alcalá restituir la verdadera lección, y a pesar de algún que otro defecto en la puntuación, y en la correspondencia gramatical del texto caldeo con las raíces que se indican al margen, la obra de los Complutenses es acreedora a los elogios que de ella hizo el P. Andrés de León, hombre doctísimo y muy versado en las lenguas orientales, que hizo un estudio especial y preparó una edición de las Paráfrasis caldeas, que, por desgracia, no llegó a imprimirse ».

21. « El texto arameo », p. 132.

22. L. Díez Macho, « El texto arameo », p. 124.

23. Sur Alfonso de Zamora, cf. A. Neubauer, « Alfonso de Zamora », *Jewish Quarterly Review* 7 (1895), p. 398-417 ; M. Revilla Rico, *La Biblia Políglota de Alcalá*, p. 20-23 ; F. Pérez Castro, *El*

de Guzmán, « El Comendador Griego ». En 1512, il fut le premier professeur d'hébreu à l'Université d'Alcalá. Il a été le protagoniste majeur des études hébraïques et araméennes au XVIe siècle en Espagne, mais avec bien des difficultés, dues à sa situation de converti. Il réunit deux courants de son époque : la tradition rabbinique et l'humanisme catholique. Dans le projet de la *BPC*, il a été chargé de la correction du texte hébreu, de la version latine du *TOnq* et, dans le tome VI, peut-être du lexique hébreu et araméen de l'Ancien Testament qui, selon quelques auteurs, pourrait être l'œuvre de Pablo Coronel. En outre, il a rédigé la grammaire hébraïque du tome VI, rééditée postérieurement en 1526. Son œuvre a été fondamentale pour Benito Arias Montano et ses travaux de la Polyglotte d'Anvers. L'œuvre abondante de Zamora comme auteur et comme copiste s'est conservée ; on peut trouver l'ensemble dans l'inventaire de Klaus Reinhardt[24]. Il a sûrement fait une traduction latine interlinéaire pour le texte hébreu, avec la collaboration de Pedro Ciruelo. Peut-être était-elle projetée en vue de *BPC*, mais elle n'y a pas été imprimée.

Pablo Coronel naquit à Segovia, peut-être en 1480, et il décéda en 1534[25]. Né juif, Coronel s'est fait baptiser en 1492. De 1502 à 1517, il a travaillé à Alcalá pour la Polyglotte. En 1530, il est revenu à Salamanque, où il a enseigné l'hébreu. En plus de sa collaboration à l'édition du texte hébreu, on lui attribue peut-être aussi un travail dans le lexique du tome VI de la Polyglotte.

Alfonso de Alcalá (Alcalá la Real, 1465-1540) naquit juif[26]. Il était professeur de médecine à l'Université de Salamanque. Il connaissait bien le latin, le grec et l'hébreu. Après sa conversion, il a étudié la théologie et la Bible.

---

manuscrito apologético de Alfonso de Zamora, Madrid-Barcelone 1950 ; C. Carrete Parrondo, *Hebraístas judeoconversos en la Universidad de Salamanca (siglos XV-XVI)*. Lección inaugural del Curso Académico 1983-1984, Salamanque 1983, p. 16-22 ; C. del Valle Rodríguez, « Notas sobre Alfonso de Zamora », *Sefarad* 47 (1987), p. 173-180 ; A. Sáenz-Badillos, « Hebraístas y helenistas complutenses », dans *Anejo a la edición facsímile de la Biblia Políglota Complutense*, p. 15-20 (ici, p. 16-17) ; K. Reinhardt, *Bibelkommentare spanischer Autoren (1500-1700)*, t. I, Madrid 1990 (Medievalia et Humanistica 5), t. II, Madrid 1999, p. 415-420 ; C. del Valle Rodríguez, « Un poema hebreo de Alfonso de Zamora en alabanza de la versión latina bíblica de Pedro Ciruelo », *Sefarad* 59 (1999), p. 419-437 ; L. Díez Merino, « El texto arameo », p. 137-142.

24. K. Reinhardt, *Bibelkommentare spanischer Autoren*, t. II, p. 416-420.

25. Sur Pablo Coronel, cf. M. Revilla Rico, *La Biblia Políglota de Alcalá*, p. 23-26 ; C. Carrete Parrondo, *Hebraístas judeoconversos*, p. 22-26 ; K. Reinhardt, *Bibelkommentare spanischer Autoren*, t. I, p. 124-126 ; A. Sáez-Badillos, « Hebraístas y helenistas complutenses », p. 16-17 ; C. del Valle, « Un poema hebreo de Alfonso de Zamora », *Sefarad* 59 (1999), p. 419-437 ; L. Díez Merino, « El texto arameo », p. 137-142.

26. Cf. M. Revilla Rico, *La Biblia Políglota de Alcalá*, p. 26.

Histoire de la recherche sur la version latine

Jusqu'à présent, les recherches sur la version latine interlinéaire de la Septante et du *TOnq* de la *BPC* ont été peu nombreuses[27]. Ces traductions ont été considérées comme des simples compléments secondaires dans la *BPC* et on leur a attribué peu de valeur littéraire, linguistique, historique ou exégétique. Mais, on oublie que ces traductions nous apportent une très intéressante information sur l'interprétation qu'on faisait de ces textes au commencement du XVI[e] siècle. Ces traductions nous offrent la possibilité de suivre la piste de traditions d'exégèse vivantes à ce moment et qui sont peut-être aujourd'hui peu connues.

En ce qui concerne la version latine du *TOnq* dans la *BPC*, on a jusqu'à présent seulement des observations éparpillées dans des études où le sujet principal d'intérêt est la source araméenne. Il n'y a pas de description du texte latin d'un point de vue philologique dans le contexte intellectuel de l'Humanisme. Il n'y a pas d'étude des techniques de traduction du texte du point de vue du texte-source, c'est-à-dire de l'araméen. Mais, surtout, on n'a pas étudié la place de cette traduction dans le complexe des langues et versions de la *BPC*, c'est-à-dire, quelles sont ses relations avec les autres textes latins, surtout la Vulgate, et, indirectement, avec le texte hébreu. D'ailleurs, il y a un sujet que nous considérons comme très important : la place de cette traduction dans l'histoire de la Bible et de son exégèse, tant antérieure, comme réception d'un bagage culturel d'interprétation de la Bible dans les milieux juifs de l'Espagne, que postérieure, à savoir ses influences sur la transmission de la Bible après la *BPC*. Voici ce qu'on a écrit sur la version latine du *TOnq* de la *BPC*. En 1917, M. Revilla Rico s'occupe de la traduction latine dans son étude sur la Polyglotte, mais seulement du point de vue de son influence sur les éditions postérieures, surtout la Polyglotte d'Anvers et son grand succès malgré certains défauts[28]. J. Fernández Vallina et L. Vegas Montaner, dans un article publié dans la revue *Sefarad* en 1982, ont fait une description du texte de la version latine du *TOnq*, mais très générale[29]. D'après ces auteurs, ce texte, qui aurait été l'œuvre d'Alfonso de Zamora, est très littéral et contient des calques sémantiques d'origine araméenne. Malgré tout, les traducteurs auraient évité toute servilité contraire à l'esprit de la langue latine. Dans un appendice, les auteurs ont proposé des tables comparatives des leçons de la Vulgate, de la traduction interlinéaire de la Septante et de la traduction latine du *TOnq*. On y distingue la consistance de cette dernière traduction, notamment pour les conjonctions copulatives, certaines omissions de la Vulgate et l'usage de participes dans la Vulgate et la traduction interlinéaire des Septante mais non

---

27. Voir ici-même la contribution de Matilde Conde Salazar sur la version latine interlinéaire des Septante.

28. M. Revilla Rico, *La Políglota de Alcalá*, p. 93.

29. J. Fernández Vallina, L. Vegas Montaner, « Lengua y literatura en las Biblias Políglotas españoles : Traducciones latinas y modelos subyacentes », *Sefarad* 42 (1982), p. 129-139 (p. 135-136).

dans la traduction latine du *TOnq*, les moyens d'exprimer le verbe «dire» et quelques constructions syntaxiques. Des exemples pris dans ces trois textes sont donnés, mais on ne tient pas en compte qu'ils ont des sources différentes et que, parmi celles-ci, la Vulgate a un rôle prééminent par rapport aux deux autres. À ces auteurs on doit une autre contribution, publiée en 1987 dans l'*Anejo* à l'édition du fac-similé de la *BPC*. Référence est faite à la traduction latine du *TOnq* dans un appendice consacré aux versions latines de la *BPC* hors la Vulgate, mais il n'y a pas de description de son texte comme traduction[30]. En 2014, dans un article sur le texte araméen de la *BPC* publié dans *Estudios Bíblicos,* L. Díez Merino fait référence au caractère littéral de sa traduction latine, mais il met l'accent sur des questions de graphie et de diplomatique, surtout les abréviations qui ne sont pas en accord avec les normes éditoriales de la langue latine à cette époque[31].

Notre apport

Dans le présent travail nous avons l'intention de caractériser le texte de la traduction latine du *TOnq* comme le produit d'une littérature de traduction en relation avec sa source araméenne et avec d'autres textes de la *BPC*, comme la Vulgate et le texte hébreu massorétique. On fera cette étude à partir de deux points de vue.

Le premier abordera les particularités du texte du *TOnq* en relation avec la Vulgate et l'hébreu de la *BPC*. On pourra constater la relation complexe établie entre ces textes, en tenant en compte que la Vulgate est le texte central et le point de référence de la *BPC*. La Vulgate a été considérée une traduction fidèle de l'hébreu par les éditeurs et, en conséquence, in faut penser que sa présence a eu de l'influence sur le traducteur de la version latine du *TOnq* pour certains versets.

Dans un second groupe d'observations, nous avons étudié certaines interprétations caractéristiques de la version latine du *TOnq* par rapport au contexte de la *BPC*. Mais nous partirons d'une constatation : étant donné que les traducteurs de la version latine du *TOnq* étaient d'origine juive, on devrait penser que leur bagage culturel hispano-juif a eu une influence sur l'interprétation biblique. Pour cela, nous avons envisagé les témoins suivants :

---

30. J. Fernández Vallina, L. Vegas Montaner, «El texto latino», dans *Anejo a la Edición Facsímile de la Biblia Políglota Complutense*, p. 53-60 (p. 56-59). Ces mêmes observations, avec des petits changements, ont été publiées par L. Vegas Montaner, «Las versiones latinas en la Políglota Complutense», *Estudios Bíblicos* 72 (2014), p. 177-202 (p. 194-198).

31. L. Díez Merino, «El texto arameo en la Políglota Complutense», p. 133-134.

1. Bible d'Alba ou Bible d'Arragel, faite après l'année 1430 par le juif Moïse Arragel, ou Arragel de Guadalajara, sur commande de Luis González de Guzmán, grand maître de l'Ordre de Calatrava[32]; elle constitue un exemple des nombreux *romanceamientos* de la Bible[33].

2. Bible de Ferrara (1553)[34], qui, quoique publiée après la Polyglotte, témoigne de traditions d'interprétation de la Bible plus anciennes[35].

3. Bible de Casiodoro Reina ou Bible de l'Ours (1569)[36], qui a pris la Bible de Ferrara pour modèle[37] et où on peut aussi trouver de traits caractéristiques de la tradition biblique espagnole[38].

---

32. Pour une bibliographie sur la question, cf. G. Avenoza, A. Enrique-Arias, « Bibliografía sobre las biblias romanceadas castellanas medievales », *Boletín Bibliográfico de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* 19 (2005), p. 411-454.

33. Édition diplomatique de cette bible : *Biblia (Antiguo Testamento) traducida del hebreo por Rabi Mose Arragel de Guadalfajara (1422-1433 ?) y publicada por el Duque de Berwick y de Alba*, t. I, Madrid 1920 ; t. II, Madrid 1922. Sur cette Bible, son histoire et la bibliographie, cf. S. Fellous, « La Biblia de Alba. Traduction et exégèse », dans J. M. Soto Rábanos (coord.), *Pensamiento medieval Hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, Madrid 1998, t. II, 1601-1624 ; G. Avenoza, *Biblias castellanas medievales*, San Millán de la Cogolla 2011, p. 199-254. Sur son lieu dans l'histoire de la Bible en Espagne et sa relation avec la Polyglotte, cf. L. Girón Negrón, « De la Biblia de Arragel a la Políglota Complutense », dans *La Biblia Políglota Complutense en su contexto*, p. 87-104, ici, p. 99 : « En conclusión, la Biblia de Arragel y la Políglota Complutense representan dos facetas luminosas de una misma realidad cultural. Casi un siglo las separa y, sin embargo, el aprovechamiento selectivo de las ciencias hispano-judías, que aún florecían con brío en las aljamas tardo-medievales, las hermana en su incepción : proyectos colaborativos de alta envergadura propiciados por hebraístas con mecenas cristianos. Es cierto que ambas biblias se vieron eclipsadas por vicisitudes históricas imprevistas, avatares de la fortuna que limitaron a corto plazo su difusión *in potentia* para deleite y beneficio de muchísimos más lectores. Pero volvemos a estudiarlas hoy en día con una mejor comprensión de la España que las produjo y es desde esta perspectiva que celebramos sin ambages estos espejos memorables de un mismo impulso creador : el prurito de los humanistas, mancornado felizmente a la gesta cultural de judíos y conversos, sin parangón inmediato en la Europa ultrapirenaica ».

34. Éd. M. Lazar, *Biblia de Ferrara*, Madrid 2004[2].

35. Pour des études d'ensemble sur les bibles espagnoles, cf. F. J. Pueyo Mena, « Biblias romanceadas y en ladino », dans *Sefardíes : Literatura y lengua de una nación dispersa. XV Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí*, éd. E. Romero, Cuenca 2008, p. 193-263 ; G. Avenoza, *Biblias castellanas medievales*, San Millán de la Cogolla 2011.

36. *La Biblia, que es, los sacros libros del Vieio y Nuevo Testamento. Trasladada en Español*, Bâle 1569.

37. *La Biblia, que es, los sacros libros del Vieio y Nuevo Testamento*, dans l'*Amonestacion del interprete de los Sacros Libros al Lector y à toda la Iglesia del Señor, en que da razon de su translacion ansi en general, como de algunas cosas especiales* : « De la vieja Translacion Española del Viejo Testamento, impressa en Ferrara, nos auemos ayudado en semejantes necessidades mas que de ninguna otra que hasta aora ayamos visto, no tanto por auer ella siempre acertado mas que las otras en casos semejantes, quanto por darnos la natural y primera significacion de lso vocablos Hebreos, y las differencias de los tiempos de los verbos, como estan en el mismo texto, en lo qual es obra digna de mayor estima (à juyzio de todos los que la entienden) que quantas hasta aora ay : y por esta tan singular ayuda, de laqual las otras translaciones no han gozado, esperamos que la nuestra por o menos no será inferior a ninguna de ellas ».

38. M. Lazar, *La Biblia de Ferrara*, p. xviii-xxii.

On fera référence à ces bibles en fonction de leur intérêt pour les exemples apportés.

a) La *Paraphrasis latina* face à la Vulgate et l'hébreu. Pour ce premier groupe d'observations, nous prendrons comme base le premier chapitre de la Genèse, dont nous offrons les textes de la traduction latine du *TOnq* et de la Vulgate (texte de la *BPC*). À partir de ces textes nous ferons quelques observations générales qu'on pourrait, avec précaution, appliquer au reste de la traduction latine du *TOnq* de la *BPC*.

Traduction latine du *Targum Onqelos*	***Vulgate* (*BPC*)**
1 In principio creauit deus celum et terram.	1 In principio creauit deus celum et terram.
2 Terra autem erat deserta et vacua : et tenebre super faciem abyssi : et spiritus dei insufflabat super faciem aquarum.	2 Terra autem erat inanis et vacua : et tenebre erant super faciem abyssi : et spiritus dei ferebatur super aquas.
3 Et dixit deus. Sit lux. et fuit lux.	3 Dixitque deus. Fiat lux. Et facta est lux.
4 et vidit deus lucem quod esset bona. Et diuisit deus inter lucem et inter tenebras.	4 Et vidit deus lucem quod esset bona : et diuisit lucem a tenebris :
5 appelauitque deus lucem diem : et tenebras vocauit noctem. Et fuit vespere et fuit mane dies vnus.	5 appellauitque lucem diem : et tenebras noctem. Factumque est vespere et mane dies vnus.
6 Et dixit deus. Sit firmamentum in medio aquarum : et diuidat inter aquas et aquas.	6 Dixit quoque deus. Fiat firmamentum in medio aquarum : et diuidat aquas ab aquis.
7 Et fecit deus firmamentum : et diuisit inter aquas que erant subter firmamentum : et inter aquas que erant super firmamentum : et fuit ita.	7 Et fecit deus firmamentum : diuisitque aquas que erant sub firmamento ab his que erant super firmamentum. Et factum est ita.
8 Et vocauit deus firmamentum celum. Et fuit vespere et fuit mane dies secundus.	8 Vocauitque deus firmamentum celum : et factum est vespere et mane dies secundus.
9 Et dixit deus. Congregentur aque que sub celo sunt in locum vnum : et appareat arida. Et fuit ita.	9 Dixit uero deus. Congregentur aque que sub celo sunt in locum vnum : et appareat arida. Et factum est ita.
10 Et vocauit deus aridam terram : et locum congregationis aquarum appellauit maria. Et vidit deus quod esset bonum.	10 Et vocauit deus aridam terram : congregationesque aquarum appellauit maria. Et vidit deus quod esset bonum :

[11] Et dixit deus. Germinet terra germinationem herbe cuius filius sementis seminatur : arboremque fructiferam facientem fructus secundum genus suum : cuius filius sementis in ipso sit super terram. Et fuit ita.

[11] Et ait. Germinet terra herbam virentem et facientem semen : et lignum pomiferum faciens fructum iuxta genus suum cuius semen in semetipso sit super terram. Et factum est ita.

[12] Et produxit terra germen herbe cuius filius sementis seminatur secundum genus suum : et arborem facientem fructus : cuius filius sementis in ipso secundum genus suum. Et vidit deus quia esset bonum.

[12] Et protulit terra herbam uirentem et facientem semen iuxta genus suum : lignumque faciens fructum : et habens vnum quodque sementem secundum speciem suam. Et vidit deus quod esset bonum.

[13] Et fuit vespere et fuit mane dies tertius.

[13] Et factum est vespere et mane dies tertius.

[14] Et dixit deus. Sint luminaria in firmamento celi : vt diuidant inter diem et noctem : et sint in signa et in tempora : et vt numerentur per ea dies et anni.

[14] Dixit autem deus. Fiant luminaria in firmamento celi : et diuidant diem ac noctem : et sint in signa et tempora et dies et annos :

[15] et sint in luminaria in firmamento celi ad illuminandum super terram : et fuit ita.

[15] vt luceant in firmamento celi : et illuminent terram. Et factum est ita.

[16] Et fecit ita deus duo luminaria magna : luminare maius vt dominaretur in die : et luminare minus vt dominaretur in nocte : et stellas :

[16] Fecitque deus duo luminaria magna : luminare maius ut preesset diei : et luminare minus vt preesset nocti : et stellas.

[17] et posuit eas deus in firmamento celi ad illuminandum super terram.

[17] Et posuit eas deus in firmamento celi : vt lucerent super terram.

[18] et vt dominarentur in die et in nocte : et vt diuiderent inter lucem et tenebras : et vidit deus quod esset bonum.

[18] et preessent diei ac nocti : et diuiderent lucem ac tenebras. Et uidit deus quod esset bonum.

[19] Et fuit vespere et fuit mane dies quartus.

[19] Et factum est vespere et mane dies quartus.

[20] Et dixit deus serpant aque reptile anime viuentis : et auem que volat super terram super faciem aeris firmamenti celorum.

[20] Dixit etiam deus. Producant aque reptile anime viuentis : et volatile super terram : sub firmamento celi.

[21] Et creauit deus colubros magnos : et omnem animam viuentem reptilium : que produxerant aque secundum species suas et omnem volucrem que volat secundum genus suum : et vidit deus quia esset bonum.

[21] Creauitque deus cete grandia : et omnem animam viuentem atque motabilem quam produxerant aque in species suas : et omne volatile secundum genus suum. Et vidit deus quod esset bonum.

22 Et benedixit eis deus dicens : Crescite et multiplicamini et replete aquas maris : et volucris multiplicetur in terra.	22 benedixitque eis : dicens. Crescite et multiplicamini : et replete aquas maris : auesque multiplicetur super terram.
23 Et fuit vespere et fuit mane dies quintus.	23 Et factum est vespere et mane dies quintus.
24 Et dixit deus. Producat terra animam viuentem secundum genum suum : iumentum et reptile et bestiam terre secundum species suas : et fuit ita.	24 Dixit quoque deus. Producat terra animam viuentem in genere suo : iumenta et reptilia et bestias terre secundum species suas.
25 Et fecit deus bestiam terre secundum genus suum et iumentum iuxta genus suum : et omne reptile terre iuxta genus suum : et vidit deus quod esset bonum.	25 Et fecit deus bestias terre iuxta species suas : iumenta et omne reptile terre in genere suo. Et vidit deus quod esset bonum :
26 Et dixit deus faciamus hominem ad imaginem nostram : sicut similitudo nostra : et dominetur in pisces maris et in volatilia celorum et in iumenta et in omnem terram : et in omne reptile quod reptat super terram.	26 Et ait. Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram : et presit piscibus maris et volatilibus celi et bestiis : vniuerseque terre : omnique reptili quod mouetur in terra.
27 Et creauit deus hominem ad imaginem suam : ad imaginem dei creauit illum : masculum et feminam creauit eos.	27 Et creauit deus hominem ad imaginem suam : ad imaginem dei creauit illum : masculum et feminam creauit eos.
28 et benedixit eis deus : et dixit eis deus. Crescite et multiplicamini : et replete terram et roboramini super eam : et dominamini piscibus maris et volatili celi et omni animanti quod reptat super terram.	28 Benedixitque illis deus : et ait. Crescite et multiplicamini et replete terram et subiicite eam : et dominamini piscibus maris et uolatilibus celi et vniuersis animantibus que mouentur super terram.
29 Et dixit deus. Ecce dedi uobis omnem herbam : cuius granum sementis seminatur : que est super faciem vniuerse terre : et omnem arborem in qua est fructus arboris : cuius granum sementis seminatur : vobis erit ad vescendum :	29 Dixitque deus. Ecce dedi uobis omnem herbam afferentem semen super terram : et vniuersa ligna que habent in semetipsis sementem generis sui. vt sit uobis in escam
30 et omni bestie terre et omni volatili celi et omni reptili quod reptat super terram. in quo est anima viuens. omnem virentem herbam ad vescendum. et fuit ita.	30 et cunctis animantibus terre : omnique volucri celi et vniuersis que mouentur in terra : et in quibus est anima viuens : vt habeant ad vescendum. Et factum est ita.
31 Et vidit deus cuncta que fecerat : et ecce bona valde. Et fuit vespere et fuit mane dies sextus.	31 Viditque deus cuncta que fecerat : et erant valde bona. Et factum est vespere et mane dies sextus.

La comparaison entre ces deux textes amène les observations suivantes[39].

Étant donné que la version latine du *TOnq* traduit très littéralement l'araméen, même pour l'ordre de mots, lorsque l'accord avec la Vulgate est possible, on peut trouver le même texte dans les deux versions. Par exemple : 1, 1 *In principio creauit deus celum et terram* ; et 1, 27 *Et creauit deus hominem ad imaginem sua : ad imaginem dei creauit illum : masculum et feminam creauit eos.*

Là où ces textes diffèrent, on peut trouver des tendances de traduction propres à la version latine du *TOnq* par rapport, d'une part, à la Vulgate qui était (et on ne peut pas oublier cela) le point de référence pour les textes latins, et, de l'autre, au texte hébreu, qui était le texte de référence du *TOnq*.

Parmi ces tendances de traduction les plus importantes en relation avec la Vulgate et l'hébreu on notera les points suivants. La version latine du *TOnq* traduit la conjonction araméenne -ו par *et*, tandis que dans la Vulgate on trouve des diverses solutions pour l'équivalent hébreu -ו : *-que, quoque, uero, autem, etiam*. Ainsi, par exemple, la même expression « et il a dit » est toujours traduite dans la version latine du *TOnq* par *et dixit* (ואמר), mais dans la Vulgate l'hébreu ויאמר se traduit *dixitque* (1, 3.29), *dixit quoque* (1, 6.24), *dixit uero* (1, 9), *dixit autem* (1, 14) et *dixit etiam* (1, 20).

Pour d'autres expressions qui ont -ו, la version latine du *TOnq* est plus constante que la Vulgate[40]. Quelquefois on peut observer l'influence de la Vulgate là où le traducteur de la version latine s'écarte de son mot à mot : 1, 2 *terra autem* pour וארעא *(TOnq)* et pour והארץ (hébreu); 1, 4 *et uidit* pour וחזא *(TOnq)* et וירא (hébreu); et 1, 5 *appellauitque* pour וקרא *(TOnq)* et ויקרא (hébreu).

Le traducteur de la version latine du *TOnq* fait sa sélection lexicale sans tenir en compte de celle de la Vulgate. Ainsi, il préfère le verbe latin *sum* pour traduire l'araméen הוה / הוא, tandis que la Vulgate a *fio* pour l'équivalent hébreu היה[41]. Le verbe araméen et hébreu אמר se traduit dans la traduction latine du *TOnq* par *dico*, et celui-ci est le verbe prédominant dans la Vulgate, quoique quelquefois celle-ci ait le verbe *aio* : *et dixit deus / et ait* (1, 12.26.28).

---

39. Dans les exemples de toute cette section, on donnera en premier lieu la leçon de la version latine du *TOnq*, et en second lieu, après le signe /, le texte de la Vulgate selon la *BPC*.

40. Exemples : 1, 5 *et fuit* (והוא) / *factumque est* (ויהי); 1, 8 *et uocauit* (וקרא) / *uocauitque* (ויקרא); 1, 12 *et arborem* (ואילן) / *lignumque* (ועץ); 1, 16 *et fecit* (ועבד) / *I* (ויעש); 1, 21 *et creauit* (וברא) / *creauitque* (ויברא); 1, 22 *et benedixit* (ובריך) / *benedixitque* (ויברך); 1, 28 *et benedixit* (ובריך) / *benedixit quoque* (ויברך); 1, 31 *et uidit* (וחזא) / *uiditque* (וירא).

41. Exemples : 1, 3 *sit lux et fuit lux* / *fiat lux et facta est lux* 1, 5 *et fuit uespere* / *factumque est vespere*; 1, 6 *sit firmamentum* / *fiat firmamentum*; 1, 7 *et fuit ita* / *et factum est ita*; 1, 8 *et fuit vespere* / *et factum est vespere*; 1, 9 *et fuit ita* / *et factum est ita*; 1, 11 *et fuit ita* / *et factum est ita*; 1, 13 *et fuit vespere* / *et factum est vespere*; 1, 14 *sint luminaria in firmamento celi* / *fiant luminaria in firmamento celi*; 1, 15 *et fuit ita* / *et factum est ita*; 1, 19 *et fuit vespere* / *et factum est vespere*; 1, 23 *et fuit uespere* / *et factum est uespere*; 1, 30 *et fuit ita* / *et factum est ita*; 1, 31 *et fuit vespere* / *et factum est vespere*.

Le mot araméen et l'hébreu כל se traduisent systématiquement dans la version latine du *TOnq* par *omnis*, mais la Vulgate a *omnis*, *uniuersus* (1, 26.29.29) ou *cunctus* (1, 30). On trouve d'autres préférences lexicales du traducteur de la version latine du *TOnq* face à la Vulgate pour des contextes semblables de l'hébreu et de l'araméen, comme 1, 16 *ut dominaretur* (למשלט) / *ut preesset* (לממשלת); 20 *auem* (עופא) / *uolatile* (עוף); 1, 21 *colubros* (תניניא) / *cete* (התנינם).

Pour les mots araméens et hébraïques qui ont une forme au singulier mais un sens de pluriel collectif, la version latine du *TOnq* maintient le singulier, tandis que la Vulgate a le pluriel : 1, 24.25 *iumentum / iumenta*; 1, 24 *reptile / reptilia*; 1, 24.25 *bestiam / bestias*; 1, 28 *quod reptat / quae mouentur*; 1, 30 *reptili quod reptat / quae mouentur.*

En général, la traduction latine du *TOnq* est très constante. On peut le constater dans la sélection lexicale tout au long du Pentateuque. Ainsi, elle traduit le verbe araméen et hébreu אכל par *comedo* en Gn 3, 18 et 3, 19; la Vulgate traduit le même verbe hébreu par *comedo* (3, 18) et *uescor* (3, 19). De même, celle-ci traduit le mot מגפה de l'hébreu par *plaga* (Nb 16, 48) et par *interitus* (Nb 16, 50), mais la version latine d'Onqelos a *pestis* pour מותנא dans les deux versets.

On trouve aussi dans la langue de la version latine du *TOnq* des calques sémantiques et des araméismes syntactiques, que la Vulgate avait résolus avec une certaine liberté, comme :

• Genèse 1, 7
Version latine du *TOnq* : *inter aquas... et inter aquas*
TOnq : בין מיא... ובין מיא
Hébreu : בין המים... ובין המים
Vulgate : *aquas... ab his*

Et aussi en Gn 1, 14, *ut diuidant inter diem et noctem* (version latine d'Onqelos) / *et diuidant diem et noctem* (Vulgate); voir encore :

• Genèse 1,14
Version latine du *TOnq* : *et sint in luminaria in firmamento*
TOnq : ויהון לנהורין ברקיעא
Hébreu : והיו למאורות ברקיע·
Vulgate : *ut luceant in firmamento*

Le traducteur latin du *TOnq* traduit très littéralement et, de temps à autre, il fait une traduction plus libre, par exemple dans la sélection lexicale ou dans l'usage de participes, là où la syntaxe latine le requiert au lieu des verbes personnels de l'araméen. Ainsi, on peut trouver des ablatifs absolus et des constructions avec le gérondif, catégories inconnues en araméen et très rares dans la Vulgate, comme dans :

• Genèse 1, 15
Version latine du *TOnq* : *ad illuminandum super terram*
TOnq : לאנהרא על ארעא
Hébreu : להאיר על הארץ
Vulgate : *et illuminent terram*

On doit observer que tout au long de la version latine du *TOnq* on peut détecter l'influence de la Vulgate, parce que cette version a été toujours sous le regard des traducteurs, tout comme ceux de la version latine interlinéaire de la Septante. Mais le rapprochement de la Vulgate et de la version latine du *TOnq* met aussi en évidence, pour ceux qui connaissaient l'hébreu, que la Vulgate n'est pas la traduction fidèle du texte hébreu comme le clamait la tradition médiévale, jusqu'aux jours même de la *BPC*. L'exemple le plus évident est la coïncidence de la version latine du *TOnq* avec le texte hébreu là où la Vulgate a des omissions ou des changements d'expression, comme :

1, 2 *super faciem aquarum* (= Texte massorétique) / *super aquas*
1, 4 *inter lucem* (= TM) / *lucem*
1, 4 *et inter tenebras* (= TM) */ ac tenebras*
1, 5.22.28 *deus* (= TM) / om.
1, 5 *uocauit* (= TM) / om.
1, 6 *inter aquas et aquas* (= TM) / *aquas ab aquis*
1, 7 *inter aquas* (= TM) / *aquas*
1, 7 *et inter aquas que erant* (= TM) / *ab his que erant*
1, 13 *et fuit* (= TM) / om.
1, 15 *et sint in luminaria* (= TM) / *ut luceant*
1, 15 *super terram* (= TM) / *terram*
1, 25 *iuxta genus suum*(1) (= TM) / om.
1, 29 *uniuerse* (= TM) / om.
1, 31 *et ecce bona ualde* (= TM) / *et erant ualde bona*

On peut aussi observer que la Vulgate permet de distinguer d'anciennes traditions juives d'interprétation de la Bible, qui coïncident quelquefois avec les Septante ou avec les traductions grecques d'Aquila, Symmaque et Théodotion, qui, à leur tour, peuvent coïncider avec les *targumim*. À certains endroits qui présentent des difficultés lexicales en araméen et hébreu, l'influence de la Septante sur la Vulgate est évidente, et à son tour celle de la Vulgate sur la version latine du *TOnq*. On peut trouver des exemples dans la liste des animaux purs et impurs de Dt 14, 5 et 14, 12-13 :

• 14, 5 *tragelaphum* pour l'araméen יעלא et l'hébreu אקו , Septante : τραγέλαφον, mais la Bible de Ferrara a *cabrón silvestre*.
• 14, 5 *pyrargam* / *pyrargum* est la traduction pour l'araméen רימא et pour l'hébreu דישן; Septante : πύραργον; mais la Bible de Ferrara a *unicornio*.
• 14, 5 *orygem* pour l'araméen תורבלא et pour l'hébreu תאו; Septante : ὄρυγα; Bible de Ferrara : *buey silvestre*.

• 14, 5 *camelo pardalum*, Vulgate *camelopardum*, pour l'araméen דיצא et l'hébreu זמר; Septante : καμηλοπάρδαλιν; Bible de Ferrara : *cabra montés*.
• 14, 12 *gryphum*, Vulgate *grypem*, pour l'araméen ער et l'hébreu פרס; Septante : γρύπα; Bible de Ferrara : *açor*.
• 14, 13 *halietum*, pour l'araméen יעזיא et l'hébreu עזניה; Septante : γύπα ; Bible de Ferrara : *esmerejón*.
• 14,13 *ix(i)on*, pour l'araméen בת כנפא et l'hébreu ראה; Septante : ἴκτινα ; Bible de Ferrara : *milano ruvio*.

Il en résulte évidemment que, pour la sélection du lexique des ces animaux, le traducteur de la version latine du *TOnq* a suivi la Vulgate. Il s'agit de mots rares, peut-être même d'*hapax legomena* très difficiles à traduire. Mais on doit aussi observer que, à son tour, la Vulgate dépend des Septante pour les interprétations du texte hébreu.

Certains noms d'animaux ici cités ne sont pas toujours les mêmes animaux que dans l'hébreu : on nomme des animaux qui n'habitaient pas la Palestine mais l'Égypte, précisément la région où la traduction du Pentateuque de l'hébreu au grec a été faite au IIIe siècle av. J.-C. Un exemple est *camelopardalis* ou *carmelopardalus*, translittération du grec καμελοπάρδαλις qui désigne la girafe. La liste des animaux de la Vulgate dépend fidèlement de la Septante et non de l'hébreu, et la version latine du *TOnq* est d'accord avec elle.

Mais il est surprenant que les traducteurs de la version latine du *TOnq*, étant donné qu'ils étaient des juifs espagnols et connaissaient assurément les *romanceamientos* de la Bible, n'aient pas opté pour les interprétations de la tradition juive que, par exemple, transmet la Bible de Ferrara et qui sont très différentes de celles de la Vulgate.

b) Les interprétations. Les traducteurs de la version latine du *TOnq* étaient des juifs convertis. Par conséquent, il serait possible de repérer dans ces textes des particularités d'exégèse de la tradition biblique juive espagnole[42]. Pour cela, nous consacrerons ce second groupe de remarques à l'examen de quelques versets de la traduction latine du *TOnq* en relation avec les traditions exégétiques de la Bible des milieux juif et chrétien.

Les « grandes couleuvres » (Gn 1,21)

L'une des interprétations les plus surprenantes est la traduction de ce passage dans la version latine du *TOnq*. Le contexte est la création des grands monstres marins et de tout animal vivant. Pour ces grands monstres marins le texte hébreu a le mot התנינם, pluriel de תנים ou תנין, qui a ce sens et aussi celui de « dragon » et de « serpent ». La Vulgate a *cete*, pluriel hellénisant de *cetus*,

42. Sur cette question, cf. L. Girón Negrón, « De la Biblia de Arragel a la Políglota Complutense », p. 87-89.

« cétacé », qui peut être une baleine (*sic* dans la Bible de l'Ours), par influence du grec des Septante : κήτη. Ce mot grec a une explication dans les *Hexapla*, où l'on trouve l'interprétation « serpent » : Οἱ ἄλλοι· τοὺς δράκοντας τοὺς μεγάλους[43].

Le *TOnq* maintient l'équivalent araméen pour le mot hébreu, c'est-à-dire תניניא. Le sens araméen est le même que pour le mot hébreu, mais aussi celui de « crocodile ». La version latine du *TOnq* traduit ce mot araméen par *colubros*, pluriel de *coluber, -bri*, « couleuvre », et *coluber* met en relation ce texte avec le judéo-espagnol, qui connaissait le mot *kúlevro*, « serpent »[44]. L'équivalent de ce mot latin se trouve dans la Bible de Ferrara : *Y crió el Dio a los culebros los grandes, y a toda alma la biva la removiente que serpieron las aguas a sus maneras*... La Bible de l'Ours a *grandes vallenas*.

La boue ou la poussière ? et le spiraculum *ou l'*anima *de la vie (Gn 2, 7)*

En Gn 2, 7, Dieu créa l'homme à partir de la poussière du sol et insuffla dans son nez le souffle de vie. Cette poussière est nommée en hébreu עפר et le *TOnq* a עפרא. La Vulgate a traduit *limo*, c'est-à-dire, « boue », mais Septante a le mot χοῦν, et sa traduction latine interlinéaire *puluerem*. Celle-ci est aussi l'interprétation de la version latine du *TOnq*, *puluere* en coïncidence avec les Bibles de Ferrara et de l'Ours, qui ont *polvo*.

Pour le « souffle de vie », l'hébreu a נשמת חיים, la Vulgate *spiraculum vite* et la Septante πνοήν ζωῆς. C'est aussi le choix lexical de la version latine interlinéaire des Septante. Le *TOnq* a une traduction de l'hébreu très littérale, נשמתא דחיי, mais sa version latine s'écarte des mots de la Vulgate et de la traduction latine interlinéaire des Septante, en traduisant *animam vite.* Précisément, cette interprétation de l'hébreu נשמת par « âme » se trouve dans la Bible de Ferrara, *alma*, et dans la Bible de l'Ours, *anima*.

Le paradis ou le jardin (Gn 2, 8)

Le jardin que Dieu planta en Éden s'appelle גן en l'hébreu et גנתא en araméen. Cependant, dans la tradition biblique occidentale ce jardin s'appelle « Paradis », par influence du παράδεισον des Septante, à l'origine de *paradisum* dans la Vulgate.

La traduction latine du *TOnq* est la seule version de la Polyglotte qui appelle à ce lieu *hortum* et c'est précisément le choix lexical des bibles de Ferrara et de l'Ours, *huerto*, et également du proche *vergel* de la Bible d'Alba.

43. *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum graecorum in totus Vetus Testamentum Fragmenta*, éd. F. Field, Oxford, 1875, t. I, p. 10.
44. J. Nehama, *Dictionnaire du Judéo-Español*, Madrid 1977, p. 311.

L’arbre du bien et du mal (Gn 2, 9) et la pièce de bois (Dt 21, 22-23)

En Gn 2, 9 est racontée la création des arbres, avec, au milieu du jardin, l’arbre de la vie et l’arbre de la connaissance du bien et du mal. Pour « arbre », l’hébreu a dans ce passage le mot עץ, traduit dans la Septante par ξύλον (on aurait attendu plutôt δένδρον) et dans la Vulgate par *lignum*. Les mots hébreu et grec ont le sens d’« arbre », mais aussi ceux de « bois », « bûche » ou « pièce de bois ».

Ces trois mots, l’hébreu עץ, le grec ξύλον et le latin *lignum*, on les retrouve en Dt 21, 22-23, pour la pièce de bois où le cadavre d’un pendu ne devrait pas passer la nuit. Le *TOnq* a son propre choix lexical pour chaque verset : pour le premier, le mot araméen אילן, « arbre », et pour le second, le mot צליבא, « potence ». Leurs équivalents dans la version latine montrent cette différence : *arbor* et *patibulo*.

Le sens d’« arbre » de la version latine d’Onqelos et non celui de « pièce de bois » se trouve dans la Bible de Ferrara pour Gn 2, 9, mais elle a *horca* avec Onqelos et sa version latine pour Dt 21, 22.

Le nom du troisième fleuve (Gn 2, 14)

Parmi les quatre fleuves nommés en Gn 2, 11-14 on trouve le Tigre. Le nom *Tigris* par lequel on connaît ce fleuve dans la Vulgate *(Tigris)* a une provenance grecque (Septante Τίγρις). Mais dans le monde sémitique ce fleuve a un autre nom : c’est le חדקל en hébreu et en araméen.

Le traducteur de la version latine du *TOnq* a translittéré ce nom, donnant *hidecel* ; on retrouve cela dans la Bible de Ferrara et dans la Bible de l’Ours, *Hidekel*. La Bible d’Alba a la forme adaptée de la Vulgate, *Tegris*.

La femme et la virago *(Gn 2, 23)*

Après avoir créé la femme, l’homme lui a donné un nom. En hébreu, le terme ne posait pas de problèmes, puisque de איש, « homme », la femme s’appelle אשה. Cependant ce jeu de mots était impossible de reproduire dans d’autres langues, comme le latin, quoique Jérôme l’ait essayé ; et en conséquence la Vulgate dit *hec vocabitur virago quoniam de viro sumpta est*.

La Septante a choisi le vocabulaire commun en grec, et a traduit γυνή sans tenir compte du jeu de mots hébreu. Le *TOnq* n’a pas le jeu de mots, parce qu’il traduit « femme » par אתתא et « homme » par בעלה, « son maître », mais sa traduction latine adoucit le sens de בעלה et traduit *hec vocabitur mulier quia de viro suo assumpta est*.

Mulier semble être le meilleur choix, parce que *uirago* avait en espagnol (qui, on ne doit pas l’oublier, était la langue maternelle des collaborateurs de la *BPC*) le sens de *mujer robusta*, *marimacho* (« virago » aussi en français).

Ce choix, *mulier* de la version latine du *TOnq* et non *virago,* se trouve aussi dans la Bible de Ferrara, *muger*, mais non dans les Bibles d'Alba et de l'Ours, où nous trouvons *varona* avec la Vulgate.

Les vêtements d'Adam et Ève (Gn 3, 7)

En Gn 3, 7 le texte biblique rapporte qu'Adam et Ève, une fois commis le péché et après avoir mangé de l'arbre du Paradis, ont ouvert leurs yeux et ont compris qu'ils étaient nus. Ils tissèrent alors des feuilles de figuier et firent des חגרת, pluriel de חגור, « ceinture ». La Vulgate a le mot *perizomata*, qui est sans doute une adaptation du grec de la Septante, περιζώματα, de même sens ; *perizomata* est aussi le mot dans sa traduction latine interlinéaire. Le mot latin *perizoma* a la signification de « ceinture », en accord avec l'hébreu et le grec.

Dans ce passage le *TOnq* a זרזין (de la racine araméenne זרז, « rétrécir ») et sa version latine traduit *cinctoria*, de *cingo*, « être cintré ». Ici, l'usage de ce mot rappelle la tradition patristique latine : on trouve *subciuntoria* chez Augustin, dans son traité 124 *In Iohannis Evangelium* (7, 21, 4) et dans son *Sermo 69, 4*, et aussi chez Bède, *Libri 4 in principium Genesis* (*PL* 91, 55B).

La présence de *cinctoria* dans ce contexte pourrait s'expliquer par l'influence de la langue vernaculaire du traducteur de la version latine du *TOnq*, c'est-à-dire, l'espagnol. On peut y trouver le mot *cinturón*, dérivé de *cintura* (« ceinture »), qui provient du latin *cinctura*. Les versions espagnoles offrent des solutions diverses : *tongas* (< tunicas) *de cuero* (Bible de Ferrara), *tunicas de pelleios* (Bible d'Alba) et *delantales* (« tabliers ») (Bible de l'Ours) – celle-ci étant la plus proche de la version latine d'Onqelos.

Les sodomites et les hommes de Sodoma (Gn 13, 13)

Ce verset affirme que les hommes de Sodoma, c'est-à-dire, les habitants de Sodoma, étaient très méchants et pécheurs contre Dieu. Le texte hébreu a pour cette expression les mots אנשי סדם, « les hommes de S^e^dom », c'est aussi l'interprétation de la Septante : οἱ δὲ ἄνθρωποι οἱ ἐν σοδόμοις, que l'interlinéaire traduit *homines qui in sodomis*.

Le *TOnq* a un texte très proche de l'hébreu : אינשי דסדום. Cependant la Vulgate a traduit *homines sodomite*. Mais, pour quelqu'un qui parle l'espagnol de la fin du XVe siècle ou du commencement du XVIe siècle, cette expression pouvait avoir des connotations absentes du latin de la fin du IVe siècle, époque à laquelle Jérôme a fait sa traduction. À l'époque de la *BPC*, on entendait par *Sodomita* ce que Nebrija nous dit dans son *Dictionarium ex hispaniense in latinum sermonem* (1495) : « sodomita : puto que haze*, pedico, -onis* ; sodomita que padece*, pathius cynaedus* » ; ou ce que Fray Pedro de Alcalá écrit dans son *Vocabulista arávigo en letra castellana* (Grenade, 1505) : « Sodomita

puto que lo haze » et « Sodomita que padece ». Mais le lecteur de celle époque là pouvait avoir sur *Sodomita* l'idée que Bartolomaeus Fumus Placentinus exprime dans sa *Summa sive aurea armilla* (Anvers, 1561)[45].

La Vulgate suggère donc une nuance absente du texte hébreu. Mais le traducteur de la version latine du *TOnq*, qui aurait pu traduire en suivant la Vulgate, le texte araméen étant semblable à l'hébreu, a choisi de corriger la Vulgate et a traduit, en conséquence, *uiri sodome*, qui ne contient pas de connotation négative.

Les versions espagnoles de la Bible ont cette interprétation : *varones que en Sadoma habitaban* (Bible d'Alba), *varones de Sedom* (Bible de Ferrara) et *hombres de Sodoma* (Bible de l'Ours).

Vignes ou ceps ? (Nb 20, 5)

Ce verset se situe dans le contexte de la plainte des Israélites devant Moïse, lui reprochant les avoir fait monter d'Égypte et de les avoir conduits vers un lieu mauvais, parce qu'il n'y avait pas de terrain ensemencé, ni de figuiers, ni de vignes, ni de grenadiers, et il n'y avait pas d'eau.

Pour « vignes » l'hébreu a גפן, qui correspond dans la Vulgate à *uineas*. La Septante a ἄμπελοι et *uinee* est la traduction interlinéaire. Le *TOnq* a גופנים, pluriel de גופן, « vin » ou « vigne », comme équivalent de l'hébreu. Mais vigne désigne un ensemble de ceps ou de pieds de vigne, et cette différence est très bien connue dans les régions d'Espagne où l'on cultive la vigne. Ainsi, en espagnol on distingue *viña* ou *viñedo* pour l'ensemble de *vides* et *vid* pour la plante. Cette différence paraît avoir été présente au traducteur de la version latine du *TOnq*, parce qu'il a, contre les autres versions, choisi le mot *uites*, c'est-à-dire, « ceps » ou « pieds de vigne ». Et celle est aussi le choix lexical de la Bible de Ferrara, où nous trouvons *vid*.

Une chambre ou un lupanar ? (Nb 25, 8)

Nb 25, 6-8 contient l'épisode de l'Israélite venu avec une femme de Madian devant ses frères et devant Moïse. Quand Pinhas les vit, il prit une lance, entra dans la chambre à coucher où se trouvaient l'homme et la femme, et il les transperça tous les deux au bas-ventre.

---

45. P. 279 : SODOMIA. Sodomia, suprà, Luxuria.5. grauissimum est peccatum, quomodocunquè fiat contra naturam. Vitium Sodomiticum non est omnis actus luxuriae contra naturam, sed tantùm actus luxuriae, qui est inter ea, quae sunt eiusdem speciei, et eiusdem sexus : ideò accedens ad brutum animal non dicitur Sodomiticè peccare, sed bestialiter : et accedens ad mulierem, etiam non seruato naturali vase, non dicitur Sodomita, sed monstruosè peccat : sed tunc Sodomita dicitur, cùm sit concubitus non ad debitum sexum : vt si masculus cum masculo, vel mulier cum muliere : secundum Thomam secunda secundae. q. 154, a.II in c. Sexus enim foemineus non est debitus pro concubitu foeminae, sed masculus, et econtrà.

Il y a un problème qui concerne le mot hébreu qu'on interprète comme « chambre à coucher », קבה (vocalisé *qubbâh*), de la même racine que l'arabe *al-qubba*, d'où vient l'espagnol *alcoba* (cf. français « alcôve »). Ce mot hébreu est un *hapax legomenon* qui a été aussi traduit « pavillon » ou « tente ».

Les traductions sont très variées et, par exemple, la Septante a κάμινον, « four », l'interlinéaire donnant *caminum*, de même sens[46]. Cette interprétation s'explique par l'origine égyptienne de la traduction grecque du livre de Nombres. En Égypte, à l'époque ptolémaïque, on appelait κάμινος, dont le sens originel était « four », n'importe quelle pièce construite en forme de voûte (קבה), et le traducteur grec de Nombres l'a utilisé pour traduire ce mot hébreu difficile. L'épisode eut lieu pendant la traversée du désert et le seul moyen d'habitation était la tente, mais le traducteur grec du livre des Nombres au IIIe siècle AC vivait sûrement dans un milieu urbain (peut-être Alexandrie), et il a identifié ce lieu à une chambre voûtée, dont la disposition précisément était propre aux fours et aux magasins de blé à l'époque des Ptolémées[47].

Il est clair que Jérôme n'a pas bien compris ce mot et qu'il a fait une traduction en accord avec le contexte. En conséquence, il traduit *lupanar*. C'est, précisément, la traduction du mot araméen קובתא, « tente de prostitution », d'où *lupanar* dans la version latine. On peut trouver l'origine de cette interprétation dans le judaïsme du commencement de notre ère, et elle a laissé de la trace dans des versions grecques des traducteurs juifs conservées dans les *Hexapla* d'Origène, comme celle de Symmaque, qui traduit קבה par τὸ πορνεῖον (variante : πύρινον, « feu », dans des manuscrits grecs de chaînes et l'édition Sixtine). Cette interprétation juive est en accord avec celle du *TOnq* et constitue la base de la traduction *lupanar* de Jérôme. Celui-ci a connu la colonne de Symmaque transmise dans les *Hexapla* pour sa traduction latine de la Bible, et s'en est inspiré[48].

---

46. J. M. Cañas Reíllo, « Libro de los Números », dans *La Biblia Griega. Septuaginta*. I. *Pentateuco*, éd. N. Fernández Marcos, M. V. Spottorno Díaz-Caro, Salamanca 2016[2], p. 289-372 (p. 351).
47. J. M. Cañas Reíllo, « Libro de los Números », p. 291-292.
48. Sur l'utilisation que Jérôme fait des *Hexapla*, cf. A. Allgeier, « Schlussbermerkungen zum Gebrauch der *Hexapla* bei Hieronymus », *Biblica* 8 (1927), p. 468-469 ; W. W. Cannon, « Jerome and Symmachus. Some points in the Vulgate translation of Kohelet », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 45 (1927), p. 191-199 ; F. Stummer, « Einige Beobachtungen über die Arbeitsweise des Hieronymus bei der Übersetzung des Alten Testaments aus der *Hebraica Veritas* », *Biblica* 10 (1929), p. 3-30 ; J. Ziegler, « Textkritische Notizen su den jüngeren griechischen Übersetzungen des Buches Isaias », *Nachriten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philolog.-Hist. Klasse*, Göttingen 1939, p. 75-102 (réimpr. J. Ziegler, *Sylloge*, Mitteilungen des Septuaginta Unternehmens 10, Göttingen 1971, p. 43-70) ; Id., « Die jüngeren griechischen Übersetzungen als Vorlage der Vulgata in den prophetischen Schriften », *Beilage zum Personal- u. Vorlesungsverzeichnis d. Staatl. Akademie zu Braunsberg*, Braunsberg 1943-1944, p. 1-92 (reimpr. en Ziegler, *Sylloge*, p. 139-228) ; M. Johannessohn, « Ausdrucksweise der lateinischen Vulgata aus den jüngeren griechischen alttestamentlichen Übersetzungen », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 44 (1952-1953), p. 90-102 ; J. González Luis, « La traducción Vulgata y Símaco », *Tabona* 4 (1983),

Sur ce point, la version latine d'Onqelos n'est pas d'accord avec la Bible de Ferrara et la Bible de l'Ours, qui ont *tienda*, « tente », sans aucune connotation ; mais elle s'accorde avec la Bible d'Alba, qui a *tienda de las malas mugeres*, sous l'influence de la Vulgate. On peut trouver ici un exemple évident du rencontre dans la *BPC* d'anciennes traditions d'interprétation de la Bible, qui dès l'Antiquité tardive ont eu leurs propres histoires de transmission.

La mystérieuse maladie (Dt 28, 27)

Parmi les malédictions susceptibles d'accabler le peuple d'Israël s'il désobéissait aux préceptes de Dieu, le texte hébreu se réfère à un certain ulcère d'Égypte qui s'accompagne de tumeurs, de gale et de teigne, sans remède. Le passage est d'une interprétation difficile et les différentes versions ne sont pas d'accord :

Hébreu : יככה יהוה בשחין מצרים ובפעלים ובגרב ובחרס
Vulgate : *percutiat te dominus ulcere egypti et partem corporis per quam stercora digeruntur scabie quoque et prurigine*
Septante : πατάξαι σε κύριος ἐν ἕλκει Αἰγυπτίων ἐν ταῖς ἕδραις καὶ ψώρα ἀγρίᾳ καὶ κνήφη
Version latine interlinéaire : *percutiat te dominus in ulcere egyptiorum in natibus et scabie agresti*
Onqelos : ימחינך ייי בשחנא דמצראי ובטחרי ובגרבא
Version latine d'Onqelos : *percutiet te dominus ulcere pessimo egyptiorum et emorroidis et scabie et prurigine sicca*

Le problème de ce vers se trouve dans le mot hébreu עפל, « enflure », « tumeur », « furoncle », traduit par טחוריא / טחורין « hémorroïdes » dans le *TOnq*. Le pluriel עפלים peut se référer à une tumeur des organes génitaux. Dans le texte massorétique, ce mot est le *ketiv* dans Dt 28, 27, et aussi dans 1 S 5, 12, mais ils ont le *qeré* טחרים, « hémorroïdes ». Du *qeré* provient le mot araméen du *TOnq* טחרי, « hémorroïdes », en Dt 28, 27, traduit dans sa version latine de la *BPC* par *emorroidis*. Et précisément c'est aussi l'interprétation des bibles de Ferrara *(almorranas)* et de l'Ours *(almorrhanas)*, d'accord avec le *TOnq*, sa traduction latine et le *qeré* du texte hébreu face au *ketiv*.

p. 267-280 ; J. M. Dines, « Jerome and the *Hexapla* : The Witness of the Commentary on Amos », dans *Origen's Hexapla and Fragments*, éd. A. Salvesen, Tübingen 1998 (Texte und Studien zum Antiken Judentum 58), p. 421-436.

Conclusions

La recherche traditionnelle a soutenu que la version latine du *targum Onqelos* de la Polyglotte se caractérise par son extrême littéralité. Mais il est très courant dans les recherches sur les littératures de traduction que les littéralismes soient expliqués seulement comme le produit d'une culture insuffisante de la part des traducteurs ou par une certaine incapacité à mener à bien une traduction *ad sensum*. C'est l'un des reproches qu'ont toujours supporté, par exemple, la *Vetus Latina* ou la traduction grecque d'Aquila, dont les fragments sont conservés dans les *Hexapla* d'Origène, ou tout écrit qui n'est pas conforme aux normes du latin ou de grec classiques.

Cependant, ce point de vue a commencé à changer. Ces traducteurs, par exemple Alfonso de Zamora, étaient de bons hébraïsants et araméisants mais aussi d'excellents latinistes qui, lorsqu'ils le considéraient comme nécessaire, diversifiaient leurs méthodes de traduction, même si cela paraissait s'éloigner de la source.

Comme je l'ai déjà dit, ce qu'on vient de montrer ici est seulement une recherche en cours et il reste encore presque tout à faire pour suivre à la trace l'histoire des traditions et des interprétations sous-jacentes à ces traductions et, surtout, pour comprendre le lien entre elles. Naturellement, on ne peut pas oublier que le contexte et les circonstances où une traduction est née conditionnent le résultat. Et c'est pour cela que dans la traduction latine du *TOnq* on peut entrevoir la tradition biblique judéo-espagnole et trouver des coïncidences extraordinaires avec la Bible de Ferrara.

Cela nous a amené à incorporer à nos études sur la question le témoignage des bibles espagnoles qui provenaient des milieux juifs, les *romanceamientos*, surtout la Bible de Ferrara ou la Bible d'Alba. Mais ces influences peuvent être se retrouver aussi dans la Bible de l'Ours de Casiodoro Reina, fortement inspirée par la Bible de Ferrara.

Dans cette histoire biblique des débuts du XVIe siècle, la *BPC* est n'est qu'un maillon d'une chaîne, un maillon cependant fondamental pour recueillir l'héritage biblique espagnol, l'héritage juif des traditions bibliques hébraïque et araméenne perdu après l'expulsion de 1492, et l'héritage chrétien des bibles latines, avec un trait d'union : les *romanceamientos*.

À mon avis, la version latine du *TOnq* de la *BPC* conserve une grande partie de cet héritage de racine espagnole, qui s'est aussi conservé dans la Bible de Ferrara et dans une certaine mesure dans la Bible de l'Ours.

TRADITION ET RENOUVEAU
DANS LA *POLYGLOTTA COMPLUTENSIS*

La traduction interlinéaire de la Septante

Matilde Conde Salazar
Instituto de Lenguas y Culturas – CCHS / CSIC

Le but[1] que Jiménez de Cisneros se proposait avec la *Biblia Polyglotta Complutensis*[2] (désormais *BPC*) était essentiellement didactique : fournir un instrument d'enseignement à l'Université d'Alcalá et pour ceux qui cherchaient l'accès aux textes originaux de la Bible. On cherchait à purifier l'Écriture sainte pour une meilleure compréhension des textes et une perception théologique correcte[3]. Cette interprétation philologique de la Bible serait utile pour l'étude d'autres matières, comme la philosophie ou même la physique ou la médecine, et aussi pour la réflexion théologique,

Ce projet a impliqué un effort très important en vue d'obtenir les manuscrits bibliques les plus anciens des versions originales (hébreu, grec et latin). On cherchait à retrouver la richesse des textes originaux libérés des erreurs des copistes, en apportant à l'imprimerie le texte le plus proche de l'original[4]. L'intérêt pour les sources classiques qui caractérisait l'Humanisme de

---

1. Ce travail s'inscrit dans le projet de recherche espagnol (MINECO-FFI2014-51910-P). Je suis très reconnaissante envers Gilbert Dahan pour la révision de ce travail. Il a paré aux déficiences de mon français et a enrichi son contenu avec des suggestions intéressantes.

2. *Vetus testamentum multipli lingua nunc primo impressum. Et imprimis Pentateuchus Hebraico Greco atque Chaldaico idiomate. Adiuncta unicuique sua latina interpretatione*, Compluti Universitate, industria et solertia Aranaldi Guillelmi de Brocario, [1514-1517], 6 volumes.

3. Mª V. Spottorno, « El texto griego del Nuevo Testamento en la Políglota Complutense », *Estudios Bíblicos* 72 (2014) p. 161-175 (ici, p. 162) ; E. Fernández Tejero, « El texto hebreo », *Anejos a la edición facsímile de la Biblia Políglota Complutense*, Valencia 1987, p. 25-32.

4. M. Revilla Rico, *La Políglota de Alcalá*, Madrid 1917 ; A. Sáenz-Badillos, « La Biblia Políglota Complutense », dans L. Jiménez Moreno (éd.), *La Universidad Complutense cisneriana. Impulso filosófico, científico y literario. Siglos* xvi y xvii, Madrid 1996 ; N. Fernández Marcos, « La Políglota Complutense en su contexto », dans A. Alvar Ezquerra, *La Biblia Políglota Complutense en su contexto*, Alcalá de Henares 2016, p. 231-238, etc.

10.1484/M.BEHE-EB.5.115668

la Renaissance a eu un rôle très important dans le travail de compilation de manuscrits et la recherche des textes originaux. Le résultat est proche de l'exégèse moderne qui considère que, étant donné l'impossibilité de parvenir au texte original, la Bible doit être écoutée « à plusieurs voix ». Pour cela, on préfère présenter les différents témoignages qui se sont conservés en ne donnant plus au latin la place privilégiée qui avait été la sienne jusqu'alors[5].

Pour mettre en place ce projet, il semblait primordial de réaliser l'édition de la totalité des textes bibliques dans leur langue originale. C'était une entreprise spécialement innovante ; on y envisageait de mettre à la disposition des lecteurs cultivés de l'époque le bagage des principales traditions d'interprétation de la Bible. Dans le prologue, la procédure d'édition suivie dans les différentes parties de l'Ancien Testament est expliquée au lecteur, les langues étant différentes tout au long de la *BPC*[6].

Le texte grec

L'ancien Testament

L'Ancien Testament donne dans la colonne intérieure le texte des Septante. Celui-ci est l'*editio princeps* de la Bible grecque, puisqu'il avait été préparé en juillet 1517, bien que sa mise en circulation ait été retardée jusqu'à 1521 n'ayant pas reçu jusqu'alors l'approbation papale. Ce retard a fait que ce privilège d'être l'*editio princeps* des Septante soit passé à l'édition Aldine de 1518-1519. Les caractères grecs de la *BPC*, très élégants, créés par Brocar, ont été les premiers connus en Espagne. Au contraire du Nouveau Testament, le texte grec de l'Ancien Testament porte des esprits et des accents et il a été imprimé avec les caractères cursifs qu'Aldo Manucio a popularisés[7].

Bien que la Vulgate ait servi de guide pour l'ordre des livres, les textes ont été établis à partir des manuscrits utilisés.

---

5. I. Carbajosa, « A los 500 años de la Biblia Políglota Complutense. Enseñanzas de un gran proyecto original », *Estudios Bíblicos* 72 (2014), p. 7-31 (ici, p. 14).
6. « Pentateuchus quidem triplicem linguam habet, Hebraicam videlicet, Chaldaicam et Graecam, quas imprimendas iussimus cum aliis tribus latinis interpretationibus iuxta correspondentibus, ita ut Hebraicae veritati respondeat latina beati Hieronymi translatio, Chladaicae vero alia latina fere de verbo ad verbum a viris eius linguae peritissimis elaborata, Graecae autem septuaginta interpretum editioni interlinearis latina traductio. [...] At vero libri extra canonem, quos Ecclesia potius ad aedificationem populi quam ad autoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam recipit, Graecam tantum habent Scripturam, sed cum duplici latina interpretatione, altera beati Hieronymi, altera interlineari de verbo ad verbum eo modo quo in caeteris » (*Prologus ad lectorem*, t. I, fol. 1v). Cf. aussi A. Gómez de Castro, *De rebus gestis a Francisco Ximenio Cisnerio, archiepiscopo Toletano libri octo, Compluti, apud Andream de Angulo*, 1569, fol. 37-38.
7. M. Revilla Rico, *La Políglota de Alcalá*, Madrid, 1917 ; N. Fernández Marcos, « El texto griego », *Anejos a la edición facsímile de la Biblia Políglota Complutense*, p. 33-42.

En ce qui concerne les manuscrits collationnés, comme cela est expliqué dans le prologue et comme on a pu le vérifier, ont été utilisées deux copies qui venaient de la Biblioteca Vaticana, mais les éditeurs n'ont pas pu confronter d'autres témoins plus anciens, quoique nous ne sachions pas bien pourquoi. De plus, ont été utilisés deux autres manuscrits, conservées aujourd'hui à la Biblioteca Histórica « Marqués de Valdecilla », Universidad Complutense de Madrid (UCM), et qui provenaient du Colegio de San Ildefonso (Alcalá de Henares)[8]. On ne sait pas quels sont les manuscrits qui ont servi de base pour l'édition du texte de Prophètes (vol. IV), mais une recherche à la lumière des volumes publiés dans l'édition de Göttingen pourrait clarifier la question[9].

La recherche sur les critères éditoriaux variait avec l'avance de l'étude sur la question, mais il est évident qu'on doit la mener livre par livre. Parfois, la restauration du texte grec est conditionnée par sa proximité à l'hébreu ou au latin : c'est l'approche philologique pratiquée à une époque où, comme autrefois chez Origène et Jérôme, les humanistes estimaient qu'il y avait un seul texte hébreu et où l'on recourait aux originaux comme garants de l'authenticité[10].

Mais ce critère ne s'applique pas à tous les livres[11]. Parfois, ce n'est pas un manuscrit unique qui sert de base au texte, mais on a fait appel à d'autres manuscrits (vol. I : *Pentateuchus* ; vol. II : *Iosue* ; vol. III : les hellénistes disposent de quatre manuscrits[12] ; dans le vol. IV : on constate une relation étroite entre le texte grec de *BPC* et le papyrus 967 pour la description du

---

8. « Conquisiti sunt undique utriusque testamenti vetustissimi codices, ad quorum fidem castigatio excudendorum fieret, et vitiata loca sanarentur, ac quae dubia et obscura essent illustrata collucerent. Sed potissimum adiumento fuerunt Bibliothecae Vaticanae venerandae antiquitatis apographi, quorum copia per Leonem X Pont. Max. benignissime Ximenio facta est, cuius iam tum magnificentiam demiratus, coepit hominem in magno pretio habere, et eius consilium, quamvis in ultimis terris positi, quoties reip. Christianae negotia postulabant, in rebus arduis requirere », A. Gómez de Castro, *De rebus gestis a Francisco Ximenio Cisnerio*, fol. 37v-38r.

9. N. Fernández Marcos, « El texto griego de *Septuaginta* en la Políglota Complutense », *Estudios Bíblicos* 72 (2014), p. 103-117 (ici, p. 106).

10. « Ita ut librorum Veteris testamenti synceritas ex Hebraica veritate, Novi autem ex Graecis exemplaribus examinetur » (*Prologus*, t. I, fol 1r).

11. « Hec interpretatio Hieronymi est. Si quid in ea novi erit, secundum hebraeos codices exploretur. Alia est Septuaginta interpretum ecclesiis usitata. Quae quamvis nonnulli aliter habeat quam in hebraeis codicibus invenitur, tamen utraque, id est secundum Septuaginta, et secundum Hebraeam, apostolica autoritate firmata est, non errore neque reprehensione superiori, sed certo consilio Septuaginta nonnulli aliter dixisse vel contexuisse intelliguntur. Quod ideo praemonemus, ne quisquam alteram ex altera velit emendare. Quod singulorum in suo genere veritas observanda est » (*Prologus ad Hieremiam*, t. IV fol. 49v). Voir N. Fernández Marcos, « El texto griego de *Septuaginta*… » (ici, p. 108, n. 15).

12. Par exemple, pour le Pentateuque, Fernández Marcos, « El texto griego de *Septuaginta* », p. 109, nous dit que le manuscrit qui sert de base est le ms. 108, envoyé depuis Rome ; cependant, dans l'Exode, entre 19 et 25, les éditeurs ont préféré choisir les leçons d'un autre manuscrit de base.

Temple[13], qui confirmerait l'utilisation d'un manuscrit aujourd'hui perdu qui différait du *Vaticanus*, etc.). Dans d'autres livres, comme Ézéchiel, il semble que les éditeurs ont eu très présent le texte de la Vulgate et les commentaires de Jérôme[14].

Le Nouveau Testament

Le Nouveau Testament occupe, comme nous avons vu, le volume V de la *BPC*. Celui-ci a été le premier volume de la *BPC* à sortir des presses et contient l'explication de l'intention du projet. Le Nouveau Testament de la *BPC* est l'*editio princeps* du texte grec et l'achevé d'imprimer date du 10 janvier 1514, bien que le volume n'ait pas été mis en circulation avant 1521. L'édition d'Érasme est sortie en février de 1516, mais pleine de fautes et de coquilles qu'il a dû corriger dans les éditions suivantes.

Au contraire du cas de l'Ancien Testament, pour le Nouveau Testament nous n'avons pas de traduction interlinéaire du texte grec. Le texte de la Vulgate a le statut de traduction littérale. Malgré les explications du prologue du volume I, qui parlent de « copies », on ne peut pas savoir exactement quels manuscrits du Nouveau Testament ont été utilisés, ni si on doit penser à des manuscrits qui concernent l'ensemble du texte ou à des manuscrits différents pour les différentes sections[15]. Le prologue affirme que les manuscrits provenaient de la Bibliothèque Vaticane (BV) et qu'ils avaient été envoyés par le pape Léon X ; mais il n'y a pas de preuve de cela[16].

---

13. D. Barthélemy, « Les relations de la *Complutensis* avec le papyrus 967 pour Ez 40:42 à 46:24 », dans D. Fraenkel, U. Quast et J. W. Wevers (éd.), *Studien zur Septuaginta, Robert Hanhart zu Ehren. Aus Anlass seines 65. Geburtstages*, Göttingen 1990, p. 253-261.
14. S. O'Connell, *From Most Ancient Sources. The Nature and Text-critical Use of the Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible*, Fribourg 2006 ; N. Fernández Marcos, « El texto griego de *Septuaginta*… ».
15. F. Dielitzsch, *Fortgesetzte Studien zur Entstehungsgeschichte der Complutensischen Polyglottenbibel*, Leipzig 1886, p. 30-51 ; M. Revilla Rico, *La Políglota de Alcalá*, p. 115-116 ; N. Fernández Marcos, « El texto griego », p. 33-42 ; Mª V. Spottorno, « El texto griego », p. 167-168.
16. « … castigatissima omni ex parte vetustissimaque exemplaria pro archetypis haberemus, quorum quidem tam Hebraeorum quam Graecorum ac Latinorum multiplicem copiam variis ex locis non sine summo labore conquisivimus. Atque ex ipsis quidem Graeca Sanctitati tuae debemus, qui ex ista apostolica bibliotheca antiquissimos *tum Veteris tum Novi Testamenti codices* perquam humane ad nos misisti, qui nobis in hoc negocio maximo fuerunt adiumento » (*Prologus… ad Leonem decimum*, t. I, fol. 1r). Cf. aussi *Prologus in Novum testamentum ad lectorem*, t. I, fol. 3r : « Et ut praefatiunculae tandem huic modus imponatur, illud lectorem non lateat, non quaevis exemplaria impressioni huic archetypa fuisse, sed antiquissima emendatissimaque ac tantae praeterea vetustatis, ut fidem eis abrogare nefas videatur. *Quae sanctissimus in Christo pater et dominus noster Leo decimus pontifex maximus huic instituto favere cupiens ex apostolica bibliotheca educta misit ad Reverendisimum Dominum Cardinalem Hispaniae*, de cuius autoritate et mandato hoc opus imprimi fecimus ». Voir également A. Gómez de Castro, *De rebus gestis*… (cité *supra*, n. 8).

Au XVIIIe siècle une vive polémique a opposé ceux qui, comme Wetstein et Semler, pensaient que les éditeurs avaient modifié le texte grec de la *BPC* d'après des leçons de la Vulgate, et ceux qui, comme Goeze, n'étaient pas d'accord avec cette opinion, relevant plus de neuf cents divergences entre les deux textes, contre seulement cinq leçons qui pouvaient être expliquées par une influence de la Vulgate[17]. Un manuscrit de la Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla (UCM) (117-Z-1) a des notes, peut-être dues à López de Zúñiga, qui contiennent toutes les divergences entre les manuscrits grecs et latins employés pour l'édition et qui ont été reproduites dans les textes de *BPC*[18]. À titre d'exemple on peut citer la divergence dans 1 Jn 5, 7, le fameux *Comma Ioanneum*, passage de grande importance pour l'idée de l'essence de la Trinité. Dans la Vulgate on trouve les mots *et hii unum sunt*, dont l'équivalent est imprimé dans le texte grec de la *BPC* : και οι τρεις εις το εν εισι, bien qu'il semble que cette phrase ne fût pas présente dans les exemplaires grecs authentiques[19]. À ce point est consacrée une note marginale très complète, écrite probablement par López de Zúñiga, dans le manuscrit 117-Z-1 de la Biblioteca Marqués de Valdecilla (UCM)[20].

Dans la préface, on explique les procédés utilisés pour l'édition du Nouveau Testament de la *BPC*. Selon cette préface, on reconnaissait généralement que le Nouveau Testament, excepté l'évangile de Matthieu et l'épître aux Hébreux, avait été écrit en grec par inspiration du Saint Esprit. Alors, on avait décidé de conserver la pureté de son élément originel et d'éditer le livre en étant le plus fidèle aux écrits originaux. Ni les esprits ni les accents n'étaient imprimés, parce que de tels signes n'avaient pas été inventés à ce moment de l'histoire de la langue grecque. Ont été notés seulement quelques accents dans les mots polysyllabiques, pour marquer la syllabe tonique en vue de faciliter la prononciation. La relation avec la Vulgate s'est résolue au moyen des petites lettres placées au-dessus de chaque mot, par l'ordre alphabétique[21].

---

17. Mª V. SPOTTORNO, « El texto griego del Nuevo Testamento », p. 1, p. 169.
18. M. REVILLA RICO, *La Políglota de Alcalá*, p. 118.
19. *The Holy Bible… including the marginal readings and parallel texts, with a comm. and critical notes*, éd. A. CLARKE, Londres 1836 (« The New Testament », t. II), p. 1974.
20. Mª V. SPOTTORNO, « El texto griego del Nuevo Testamento », p. 170.
21. « Ne mireris aut vitio vertas o studiose lector quod in hac novi testamenti greca editione aliter quam in veteri nude tantum littere sine ullis aut spirituum aut tonorum notis impresse publicentur. […] huiusmodi virgularum apicumque suprascriptiones non in illa primeva grece lingue origine fuisse excogitatas. […] Cum igitur universum novum testamentum preter Evangelium Matthei et epistolam ad Hebreos grece primum sicut a Spiritu Sancto dictatum est, scriptum esse constet, visum est priscam in eo lingue illius vetustatem maiestatemque intactam retinere, ac opus ipsum pretermissis etiam ipsis quibusvis minimis appendiculis excussum ad imaginem antiquarum scripturarum publicare. […] Ceterum ne alicui dubium aliquod possit occurrere in qua videlicet syllaba accentum oporteat collocari, simplex tantum apex in polysyllabis dictionibus adiectus est, et is quidem non tanquam grecus accentus, sed tanquam notula signumque quo dirigi possit lector ne in prolatione modulationeve dictionum aliquando labatur. […] apposite sunt dictioni cuique litterule latine

Le Nouveau Testament de la *BPC* présente une typographie très élégante créée par l'imprimeur lui-même, Guillermo de Brocar. Le numéro de chaque chapitre a été placé à droite de la colonne. Au lieu de la numérotation des versets, chaque chapitre a été divisé à son tour en quatre ou sept sections marquées, selon la pratique médiévale, de A à G, dans la marge de droite, où les références des textes parallèles du Nouveau et de l'Ancien Testament sont également indiquées.

Le lexique grec-latin

Le volume V de la *BPC* contient, en plus d'un lexique des noms propres[22] (donné dans l'ordre de leur apparition dans le texte), un autre lexique grec-latin et précédé d'une introduction destinée aux spécialistes de l'Écriture[23]. Le lexique a pour objet de faciliter l'apprentissage de la langue pour mieux interpréter l'Écriture, puisque jusqu'alors on s'était limité à la Vulgate latine. On pourrait ainsi mieux connaître le sens des textes originaux. Ce lexique a été composé sur trois colonnes ; il occupe 75 pages et termine le volume. Il s'agit du premier lexique imprimé du Nouveau Testament[24] et le point d'origine de l'histoire de la lexicographie sur ce sujet[25]. Il contient plus de 9 000 entrées, avec ses équivalences en latin ; mais les références au lieu dans lequel figure le vocable ne sont pas données.

Le texte latin

Une autre grande nouveauté du projet de Cisneros concerne les textes non latins dans la *BPC*. Tous ont une traduction latine correspondante, afin que non seulement ceux qui possèdent bien ces langues différentes mais aussi ceux qui n'en ont qu'une connaissance superficielle, puissent consulter et comprendre mieux le texte original[26]. Le latin devient, de cette façon, la *lingua*

---

ordine alphabeti indicantes que dictio dictioni e regione respondeat» (*Praefatiuncula in latinum versa ad lectorem*, t. V, fol. 1v). Cf. aussi Mª.V. Spottorno, «Prefacio al Nuevo Testamento de la Biblia Políglota Complutense», dans *«Palabras bien dichas» : Estudios filológicos dedicados al P. Pius-Ramon Tragan*, Barcelona, 2011, p. 111-126.

22. *Incipiunt interpretationes hebreorum chaldeorum grecorumque nominum noui testamenti*… (t. V, fol. 221r).

23. *Introductio quam brevissima ad grecas litteras* (t. V, fol. 231r). Cf. A. Gómez de Castro, *De rebus gestis a Francisco Ximenio Cisnerio*, fol. 37v : «Additum est postremum volumen hebraicarum dictionum eruditum et copiosum Onomasticum, ab eius linguae peritis valde laudatum.»

24. En plus du livre de la Sagesse et de l'Ecclésiastique (cf. N. Fernández Marcos, «El texto griego de *Septuaginta*», p. 104 et 117).

25. Mª V. Spottorno, «El texto griego del Nuevo Testamento», p. 174.

26. «Prima Hebraicam lectionem tenet, media vulgarem, qua nunc utimur, tertia versionem Grecam. LXX. interpretum translatione etiam Latina illustratam. In margine vero inferiori, ne quid deside-

franca ; elle englobe et, d'une certaine manière, unifie les différentes versions dans lesquelles le texte biblique nous a été transmis, afin que la difficulté des langues étrangères n'empêche pas une approche des Écritures saintes[27].

Pour cette raison, tandis que la colonne centrale de la Vulgate accomplit la fonction de traduction littérale de la colonne hébraïque dans l'Ancien Testament, la colonne grecque (LXX) porte une traduction latine interlinéaire et le texte araméen du *Targum Onqelos* (pour le Pentateuque) a aussi sa traduction latine, mais dans ce cas-là cette traduction n'est pas interlinéaire mais se trouve dans une colonne parallèle en face de l'araméen[28]. Dans le Psautier (tome III), la traduction interlinéaire est le texte du *Psalterium Gallicanum*, qui est la traduction directe de Jérôme sur le grec, tandis que dans la colonne de Vulgate a été imprimé le *Psalterium Hebraicum*. De la sorte, la *BPC* transmet les deux principaux psautiers de l'Église latine connus dans la tradition médiévale[29].

La Vulgate

En ce qui concerne le texte de la Vulgate, nous savons qu'il a suscité une polémique entre Nebrija[30], qui était pour une révision et une correction à partir de l'hébreu, de l'araméen et du grec, et Cisneros, qui défendait la fidélité à la version de Jérôme. De l'avis de nombreux chercheurs[31], ils auraient pu se mettre d'accord en recourant à une traduction latine interlinéaire du texte hébreu, tout comme la Polyglotte d'Anvers, mais l'avis de Cisneros s'est imposé et la Vulgate a été considérée traduction canonique du texte hébreu. Cependant, la traduction interlinéaire de l´hébreu a été faite et a été publiée plus tard d'une forme indépendante.

---

rarentur, Chaldaica, quam vocant paraphrasis, subiecta est, latina versione e regione apposita», A. Gómez de Castro, *De rebus gestis a Francisco Ximenio Cisnerio*, fol. 37v.

27. «Neminemque esse cupimus quem peregrinorum idiomatum difficultas absterreat a divinorum librorum penetralibus adeundis» (*Prologus ad lectorem*, t. I, fol. 1v).

28. Sur ce sujet, voir ici-même J. M. Cañas Reíllo, «Traditions et traductions dans la Bible Polyglotte d'Alcalá : la traduction latine du *Targum Onqelos*».

29. J. Fernández Vallina et L. Vegas Montaner, «El texto latino», dans *Anejos a la edición facsímile de la Biblia Políglota Complutense*, p. 53-60 (ici, p. 57).

30. I. Carbajosa, «A los 500 años de la Biblia Políglota», p. 24; A. Sáenz-Badillos, «La Biblia Políglota», p. 144 sq.; J. Fernández Vallina et L. Vegas Montaner, «El texto latino», p. 55; L. Vegas Montaner, «Las versiones latinas en la Políglota Complutense», *Estudios Bíblicos* 72 (2014), p. 177-202 (ici, p. 198); T. Jiménez Calvente, «*Quidnam heres stupidusque manes ?* La Biblia en manos de los *grammatici*. Antonio de Nebrija y otros eruditos complutenses», dans A. Alvar Ezquerra (éd.), *La Biblia Políglota Complutense en su contexto*, Universidad de Alcalá, 2016, p. 239-260.

31. I. Carbajosa, «A los 500 años de la Biblia Políglota», p. 24; L. Vegas Montaner, «Las versiones latinas…», p. 198.

Cela n'enlève pas à la *BPC* le mérite d'être la première édition du texte de la Vulgate réalisée avec des critères scientifiques, parce qu'elle est basée sur des manuscrits anciens, impliquant un progrès qualitatif par rapport aux éditions antérieures[32].

Pour le texte de Vulgate de l'Ancien Testament les éditeurs ont choisi, comme cela avait été le cas pour la Septante, les leçons latines les plus proches du texte hébreu pourvu qu'elles soient attestées dans les manuscrits latins ; pour le Nouveau Testament, cette tendance n'est pas systématique[33].

Au début cette tâche a été confiée à Nebrija ; on pense qu'une grande partie de l'édition de la Vulgate du Nouveau Testament peut lui être attribuée. Lorsque Nebrija a quitté le projet en 1505, à cause des désaccords avec Cisneros, l'édition des ces textes a pu être confiée à ceux qui s'occupaient de l'édition du texte grec[34].

La traduction latine interlinéaire de la colonne grecque

L'auteur. La traduction interlinéaire de la colonne grecque a été imprimée au-dessus du texte grec. Bien qu'on ne précise pas qui sont ses auteurs, on sait que ce sont les mêmes humanistes qui s'étaient consacrés à l'édition de la colonne grecque, de l'Ancien et du Nouveau Testament, à savoir Diego López de Zúñiga, l'helléniste Hernán Núñez de Guzmán, de Valladolid, « El Pinciano », et le Crétois Demetrio Ducas, qui avait déjà publié quelques œuvres grecques. Des disciples les ont aidés en ces tâches. Parmi eux, on peut citer Bartolomé de Castro, *colegial*[35] de San Ildefonso, ou le jeune Juan de Vergara, qui donne un témoignage propre de sa participation à l'élaboration de certaines des versions interlinéaires de la colonne grecque, peut-être sur proposition de son maître Hernán Núñez[36].

---

32. J. Fernández Vallina et L. Vegas Montaner, « El texto latino ».
33. « Vbicumque latinorum codicum varietas est, aut depravate lectionis suspitio (id quod librariorum imperitia simul et negligentia frequentissime accidere videmus) ad primam scripturae originem recurrendum est » (*Prologus ad lectorem*, t. I, fol. 1r).
34. M. Revilla Rico, *La Políglota Complutense*.
35. Terme par lequel étaient désignés les élèves d'un Collège-Université ; cf. B. Bernal Gomez, « La política universitaria del Cardenal Cisneros », dans *La Universidad Complutense Cisneriana. Impulso filosófico, científico y literario. Siglos xvi y xvii*, éd. L. Jimenez Moreno, Madrid 1996, p. 33-44 (ici, p. 37).
36. « LXX tamen translationis explicatio, partim ab aliquot Academiae Complutensis eruditis hominibus, qui iam tunc sub Demetrio et Pinciano praeceptoribus in graecis literis non vulgariter profecerant, partim a Demetrio, Pinciano et Astuniga, adeo feliciter confecta fuit, ut nihil a LXX interpretibus iuxta graecam eruditionem sit dictum, qualia per multa apud eos habentur, quod a nostris in tanta brevitate fuerit praetermissum. Fuit inter hos ad hoc munus *vocatus Ioannes Vergara*, cui libri, quos vulgo Sapientales vocant (ut ab eo saepius audivi) explicandi sunt commissi, in quibus multa quae in vulgata translatione difficilia esse videbantur, in antiquam lectionem restituit, nihilque magis seni cum otio fruebatur, sibi dicebat in votis esse, quam librum ecclesiatici (quem Panaretum

Juan de Vergara appartenait à une famille d'érasmiens originaire de Tolède. Parmi ses ancêtres il y avait peut-être des juifs. Son frère Francisco était professeur de grec à l'Université d'Alcalá et sa sœur Isabel de Vergara a traduit des écrits d'Érasme. Juan de Vergara est né à Tolède en 1492 mais, à l'âge de dix-sept ans, il était déjà à Alcalá, où il s'est distingué très tôt par sa connaissance du latin et du grec. En 1514, il a été nommé *colegial* de San Ildefonso, a obtenu le degré de *magister artium* et avec ce titre il a signé les vers d'éloge à Cisneros imprimés à la fin du tome V de la *BPC*, avant le lexique des noms propres, un dialogue entre le livre et le lecteur émerveillé par la grandeur de l'ouvrage[37]. Ce poème constitue un témoignage supplémentaire en faveur de son intervention directe dans le cadre du projet :

Joannis Vergare Toletani artium Magistri.
Liber ad lectorem novum opus admirantem.

Quidnam heres, stupidusque manes, quid murmura tecum
Lector agis ? Quid sic lumina fixa tenes ?
Lector. Miror opus tantum, celestia munera miror.
Miror quod fatum secula nostra beat.
Liber. Et merito. Neque enim maiorum prisca tulerunt
Secula, que vobis tempora vestra ferunt.
Sed tandem parces, quum quis me emiserit autor
Discas ; nam magnos quid nisi magna decent ?
Lector. Eia age pande precor, quis divum talia mittit
Namque ego mortalis vix ea facta reor.
Liber. An nosti, quo se Toletum presule iactat ?
Cuique humeros ornat purpura, mitra caput ?
Francisci nomen, mores habitusque fidesque
Quique nivem cygni nomine, mente, gerit.
Solus iacentes qui hac tempestate camenas
Erigit, et doctis premia digna refert.
Lector. At teneo, novi. Nonne est qui nuper ab Afris
Oranum expugnans pulchra trophea tulit ?
Quique academie celebravit nomine magnum
Complutum, et musas quasque vigere dedit ?
Liber. Recte est. Sat nosti. Hic ergo est qui sumptibus amplis
Rem tantam tanto condidit ingenio.
Lector. O res magnifica, o semper memorabilis etas
Qua exire atque legi talia forte datum.
Eia age iactatrix repete hic evum omne vetustas
Nil par huic operi quod referatur, habes.
O presul felix hispane gloria gentis

vocant) scholiis aliquot illustrare, sed retardavit praeclarum institutum incomodissima valetudo », A. Gómez de Castro, *De rebus gestis a Francisco*, fol. 38.

37. Á. Sáenz-Badillos, *La filología bíblica en los primeros helenistas de Alcalá*, Madrid 1990, p. 327.

Atque hominum primus, primaque cura Dei.
O doctum sanctumque caput, quo fulget aperte
Integritas, gravitas, gratia, musa, fides.
Vive precor felix felicia tempora reddens,
Et tibi concedat vota petita Deus.
Ac liceat soli fati pervertere legem.
Cui licitum cunctos sic superare fuit.
Et cum Nestoreos tandem transcenderis annos,
Aut iam Cumee secula vatis agas,
Celicolum turmis tendens comitatus ad astra
Parta prius celi premia sero petas.

À cette époque-la, il avait travaillé à un projet d'une forme très remarquable, la traduction interlinéaire de quelques livres. Il parle de cette activité lors du procès d'inquisition commencé en 1533, dans lequel il était et qui a marqué sa vie :

> Cuanto a los libros de Salomón, digo que si forse yo puse alguna vez ejemplo en ellos (de que no me acuerdo), sería porque los trasladé de griego en latín a ellos y a otros de la Sagrada Scriptura para la interlineal de la Biblia del Cardenal mi Señor por su mandado[38].

Les inquisiteurs sont encore plus précis :

> […] y más tarde por disposición del Cardenal trasladó de griego en latín por ynterpretación ynterlineal los Proverbios y Sapiencia, Eclesiastico y Eclesiastes, y Job, y otros tratados o libros de la Sagrada Scriptura […] dicho doctor Vergara hablando con otra persona sobre las traslaciones que se avian hecho de griego en latín, dixo que sant Agustin por no saber griego no supo lo que se hizo en la declaración que hizo de los salmos de David y en su libro de las quinquagenas ; […] que los frayles en contradecir a Erasmo eran necios y que algunas palabras ansi de los salmos como de Salomon, no estan trasladadas en la Sagrada Scriptura que tenemos de la manera que estan en lo griego, sino que quiere decir otra cosa, dando más autoridad a lo griego, quel y otros hereges quieren decir contra la Sagrada Scriptura[39].

Juan de Vergara était chanoine, professeur de philosophie, docteur en théologie et secrétaire de Cisneros et de plusieurs archevêques de Tolède. Il était apprécié pour son habileté dans la composition de lettres latines[40] et de

38. Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHN), *Inquisición de Toledo*, leg. 223. Exp. N. 7,1, fol. 274v (à ce sujet, cf. Á. Sáenz Badillos, *La filología bíblica*, p. 327).
39. AHN, *ibid*. Leg. 334, fol. 284, c. 17 de l'accusation (cf. I. Pérez Martín, *Las bibliotecas del Doctor Juan de Vergara y de Alonso de Cortona*, Madrid 2008) ; AHN, *ibid*., leg. 223, exp. 7.1, fol. 1411v (cf. Á. Sáenz-Badillos).
40. Bien qu'il n'ait publié aucun recueil de lettres ; seules quelques lettres ont été conservées par hasard (cf. I. Pérez Martín, *Las bibliotecas del Doctor Juan de Vergara*, p. 23-27).

poésies en latin et en espagnol. Vergara avait comme préoccupation permanente de rétablir le texte de la Bible et, dans les dernières années de sa vie, il a commencé à rédiger une œuvre de critique textuelle biblique, jamais publiée. Il est mort le 22 février 1557.

Il osait dénoncer les erreurs de docteurs comme saint Augustin, parce qu'il était convaincu que l'Écriture ne peut être pleinement comprise qu'à travers l'étude des langues sémitiques et classiques. Cependant, l'analyse de ces versions faite par Sáenz Badillos révèle que Vergara n'a pas pu prendre en compte le texte hébreu, puisqu'il ne connaissait probablement pas la langue. Il a traduit très littéralement le texte des Septante, bien qu'on puisse noter l'influence de la Vulgate.

Sauf dans les cas spécifiques pour lesquels nous sommes certains de la paternité de l'œuvre de traduction de Juan de Vergara, il est difficile de déterminer s'il est intervenu ou non dans la traduction des autres livres. Il est possible qu'on concevait cette traduction comme un travail effectué non nécessairement par des spécialistes mais que des élèves brillants (dont Vergara) pouvaient l'entreprendre, sous la direction du maître[41].

Les caractéristiques du texte. – La traduction latine interlinéaire constitue, selon les mots de Schökel[42], une variante interprétative qui ne coïncide pas avec la Vulgate. Il s'agit d'une version très littérale du texte grec ; elle tente même de maintenir l'ordre des mots et de faire correspondre un mot latin avec son équivalent grec, quoique le texte latin ne soit pas vraiment en accord avec les normes de la langue. L'intention de cette traduction est de rendre plus accessible le texte grec, afin de pallier, dans la mesure du possible, la méconnaissance de cette langue ; l'intention est donc didactique ou pédagogique. Et c'est là le but principal de ces traductions, en même temps que la critique textuelle[43].

Bien qu'en ce qui concerne la critique textuelle ces versions latines apportent peu de chose aux originaux qu'elles traduisent, elles ont la valeur scientifique d'être les premières traductions académiques rigoureuses du grec et de l'araméen en latin. La traduction latine du texte grec a largement contribué à mieux faire comprendre le texte grec. Le même Cisneros rappelle dans le prologue que ceux qui lisent seulement en latin trouvent dans de nombreux endroits des leçons différentes, parfois corrompues, et des traductions douteuses ou suspectes, de sorte qu'on a besoin du recours au texte original, c'est-à-dire, l'*hebraica veritas* pour l'Ancien Testament et le grec pour le Nouveau[44]. Les traducteurs se sont

41. Á. Sáenz Badillos, *La filología bíblica*, p. 323-336.
42. L. A. Schökel, « La políglota de Alcalá en el humanismo español », *Anejos a la edición facsímile de la Biblia Políglota Complutense*, p. 17-13 (ici, p. 8).
43. Comme en témoignent les traductions des textes originaux, les notes marginales et les dictionnaires qui ont été ajoutés, pour former la *BPC*.
44. « Nil iam restat quod causemini quominus sacram scripturam adeatis. Non mendosa exemplaria, non suspecte translationes, non inopia textus originalis » (*Praefatiuncula in latinum versa. Ad lectorem*, t. V 3r).

servi non seulement de tous les recours philologiques dont ils disposaient à ce moment-là pour transférer le message biblique du grec au latin, mais encore d'une nouvelle interprétation des difficultés exégétiques du texte grec.

Analyse linguistique. – Une analyse philologique attentive de ces traductions peut fournir des informations très intéressantes sur l'état de la langue latine utilisée par les humanistes, particulièrement sur le lexique. L'étude de ce lexique dans le milieu de la latinité espagnole de cette époque fournira sans doute des données importantes sur le texte biblique.

Jusqu'à présent, on n'a fait pas d'analyse essentiellement philologique de ce texte. Avec la présente esquisse, nous voudrions fournir les premiers résultats d'une étude en cours. De cette façon, nous espérons aussi attirer l'attention sur l'importance de cette approche. Ensuite, nous essaierons de vérifier certaines caractéristiques de ces traductions directement sur les textes. Pour illustrer nos commentaires, nous avons sélectionné quelques passages de divers livres de l'Ancien Testament.

1. La particularité plus remarquable de cette version interlinéaire est, sans aucun doute, l'effort du traducteur à l'heure pour suivre le texte grec mot à mot, en essayant de maintenir le temps des verbes et l'ordre de mots qu'il a trouvé dans la langue d'origine, même au détriment d'une construction correcte dans la langue latine. Nous ne pouvons pas oublier que l'un des principaux objectifs de ces traductions est que le latin est le moyen de compréhension du texte grec pour les lecteurs. On peut le vérifier dans n'importe quel verset. Voici quelques exemples :

Septuaginta (ed. Complutensis)	*Interlinearis*	*Vulgata (editio Complutensis)*
[Gn 2, 7] καὶ ἔπλασεν ὁ θέος τόν ἄνθρωπον	et formavit deus hominem	formavit igitur dominus deus hominem
[Gn 2, 15] καὶ ἔθετο αὐτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ τῆς τρυφῆς, ἐργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάσσειν	et posuit eum in paradiso voluptatis ad operandum eum et custodiendum	et posuit eum in paradisum voluptatis ut operaretur et custodiret
[Gn 2, 16] ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ βρώσει φάγῇ	ex omni ligno quod in paradiso escam comedes	ex omni ligno paradisi comede
[Gn 2, 18] ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν κατ' αὐτόν	faciamus ei adiutorem secundum eum.	faciamus ei adiutorium simile sibi.
[Gn 3, 1] ὁ δὲ ὄφις ἦν φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς, ὧν ἐποίησε κύριος ὁ θεός·	at serpens erat prudentissimus omnium bestiarum que super terram, quas fecit dominus deus.	et serpens erat callidior cunctis animantibus terre que fecerat dominus deus.

[3, 6] καὶ εἶδεν ἡ γυνὴ ὅτι καλὸν τὸ ξύλον εἰς βρῶσιν καὶ ὅτι ἀρεστὸν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν	et vidit mulier quod bonum lignum in escam, et quod placidum oculis ad videndum	vidit igitur mulier quod bonum esset lignum ad vescendum et pulchrum oculis aspectuque delectabile
[Nb 24, 3] φησὶν ὁ ἄνθρωπος ἀληθινὸς ὁρῶν, φησὶν ἀκούων λόγια θεοῦ	dicit homo verax videns. Dicit audiens eloquia dei	dixit homo cuius obturatus est oculus. Dixit auditor sermonum dei
[Jg 5, 3] ἀκούσατε βασιλεῖς, ἐνωτίζεσθε σατράπαι· ἐγὼ τῷ κυρίῷ ἄσομαι κὰι ψαλῶ τῷ θεῷ Ἰσραήλ	audite reges auribus percipite satrape. Ego domino cantabo et psallam deo Israel	audite reges auribus percipite principes. Ego sum ego sum que domino canam, psallam domino deo Israel.
[1 S 2, 3] μὴ ἐξελθέτω μεγαλορρημοσύνη ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν, ὅτι θεὸς γνώσεων κύριος καὶ θεὸς ἑτοιμάζων ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ	non egrediatur magniloquentia ex ore vestro, quia deus scienciarum dominus, et deus preparans adinventiones suas	recedant vetera de ore vestro, quia deus scienciarum dominus est et ipsi preparantur cogitationes

Dans Gn 2, 7. 15. 16 et 18, on constate une coïncidence presque totale entre la version interlinéaire et la Vulgate. On trouve seulement des variantes morphosyntaxiques.

Dans Gn 3, 1 et 6 et 1 S 2, 3, on peut observer une plus grande fidélité de l'interlinéaire au texte grec. L'interlinéaire traduit littéralement l'adjectif superlatif des Septante φρονιμώτατος (Gn 3, 1) par *prudentissimus*, face à *callidior* de la Vulgate. C'est une fidélité, en conséquence, dans le lexique, mais aussi dans la morphologie, parce que la traduction interlinéaire a conservé aussi le degré superlatif de l'adjectif du texte grec, face au comparatif de *callidior*, leçon de la Vulgate. Également, la version latine interlinéaire traduit littéralement l'adjectif des Septante ἀρεστόν (Gn 3, 6) par *placidum*, face à *pulchrum* de la Vulgate. La traduction de μὴ ἐξελθέτω (1 S 2, 3) du texte grec est plus littérale dans la version interlinéaire *(non egrediatur)* que dans la Vulgate *(recedant)*.

D'autres variantes lexicales impliquent un sens très différent du texte et elles renvoient à des variantes des textes originaux. Ainsi, le terme grec ἀληθινός (Nb 24, 3) est traduit littéralement dans l'interlinéaire par *verax* mais la Vulgate a *obturo*, pour désigner une notion très différente.

D'autres alternances lexicales comme *omnis*/*cunctus* (Gn 3, 1) ou *adinventiones*/*cogitationes* (1 S 2, 3), s'expliquent, cependant, d'après la langue latine (cf. ci-dessous, 6.2).

2. Cette dépendance de l'interlinéaire au texte grec met en évidence les divergences. Bien qu'en théorie la Vulgate traduise le texte hébreu, il y a beaucoup de passages où non seulement elle s'éloigne du texte des Septante (et donc

aussi de la traduction interlinéaire) mais également du texte hébreu. Dans la plupart de ces cas, l'explication de cette lecture de la Vulgate est fournie par le recours aux versions juives d'Aquila, Symmaque et Théodotion, transmises dans les *Hexaples* d'Origène. On constatera que Jérôme n'a pas traduit directement du texte hébreu mais a suivi essentiellement les Hexaples[45].

Septuaginta (ed. Complutensis)	*Interlinearis*	*Vulgata (ed. Complutensis)*
[Gn 2, 8] καὶ ἐφύτευσεν κύριος ὁ θεὸς παράδεισον ἐν ἐδὲν κατὰ ἀνατολάς	et plantavit dominus deus paradisum *in eden ad orientem*	plantaverat autem dominus deus paradisum voluptatis *a principio*[a]
[Gn 2, 12] ἐκεῖ ἐστιν ὁ ἄνθραξ καὶ ὁ λίθος ὁ πράσινος	illic est *carbunculus* et lapis *prasinus*	ibique invenitur *bdelium* et lapis *onychinus*[b]
[Gn 49, 3] σύ ἰσχύς μου, καὶ ἀρχὴ τῶν τέκνων μου	tu fortitudo mea et principium *filiorum* meorum	tu fortitudo mea et principium *doloris* mei[c]
[Gn 49, 6] καὶ ἐπὶ τῇ συστάσει αὐτῶν μὴ ἐρίσαι τὰ ἥπατά μου, ὅτι ἐν τῷ θυμῷ αὐτῶν ἀπέκτειναν ἀνθρώπους καὶ ἐν τῇ ἐπιθυμίᾳ αὐτῶν ἐνευροκόπησαν ταῦρον	et in cetu illorum non contendant *iecora* mea quia in furore suo interfecerunt homines et in concupiscencia sua subneruauerunt *taurum*	et in cetu illorum non sit *gloria* mea[d] quia in furore suo occiderunt virum et in voluntate sua suffoderunt *murum*[e]
[Nb 24, 7] καὶ ὑψωθήσεται ἡ Ψώχ βασιλεία αὐτοῦ	et exaltabitur *Psoch* regnum eius	tolletur propter *Agag* rex eius[f]
[Dt 1, 1] ἐν τῇ ἐρήμω πρὸς δυσμὰς	*in deserto ad occidentem*	*in solitudine campestri*[g]

a. Cf. Symmachus : κόμου τρυφή.
b. Cf. Aquila et Symmaque : πρὰσινος; Symmaque : βδὲλλιον
c. Cf. Aquila : λίπης μου.
d. Cf. Aquila et Symmaque : δόξα.
e. Aquila et Symmaque : τείχο.
f. La situation est plus complexe. D'un côté, le nom prope *Agag* de la Vulgate provient, encore une fois, de Symmaque et Aquila, au lieu de Γώγ (Septante), bien que la Septante de la *BPC* lise Ψώχ. Cette leçon se trouve aussi dans la version interlinéaire (*Psoch*).
g. Cf. Aquila ἐν ὁμαλεῖ.

45. Pour les leçons des *Hexaples*, d'Aquila ou de Symmaque, cf. *Vetus Testamentum Graecum*, t. I, *Genesis*, éd. J. W. Wevers, Göttingen 1974, et *Vetus Testamentum Graecum*, t. III/2, *Deuteronomium*, éd. J. W. Wevers et U. Quast, Göttingen 2006.

3. Un grand nombre de divergences se trouve dans les textes poétiques, dont l'hébreu est difficile d'interprétation. Cela a abouti à une plus grande liberté au moment de traduire, peut-être parce qu'on n'avait pas bien compris l'hébreu. On peut vérifier cela dans les exemples suivants :

Septuaginta (ed. Complutensis)	*Interlinearis*	*Vulgata (ed. Complutensis)*
[Nb 24, 7] ἐξελεύσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ καὶ κυριεύσει ἐθνῶν πολλῶν,	*exibit homo ex semine eius et dominabitur gentibus multis*	*fluet aquam de situla eius et semen illius erit in aquas multas*
[Nb 24, 8] ὁ θεὸς ὡδήγησεν αὐτὸν ἐξ Αἰγύπτου, ὡς δόξα μονοκέρωτος αὐτῷ·	Deus duxit eum ex Egypto, *ut gloria unicornis ei*	Deus eduxit illum de Egypto cuius *fortitudo similis est rhinocerotis*
ἔδεται ἔθνη ἐχθρῶν αὐτοῦ καὶ τὰ πάχη αὐτῶν ἐκμυελιεῖ καὶ ταῖς βολίσιν αὐτοῦ κατατοξεύσει ἐχθρόν	devorabit gentes inimicorum suorum et *pinguia* eorum *emedullabit*, et sagittis suis *sagittabit inimicum*	devorabunt gentes hostes illius, *ossa*que eorum *confringent*, et *perforabunt* sagittis
[1 S 2, 3] μὴ καυχᾶσθε καὶ μὴ λαλεῖτε ὑψηλά ἐις ὑπεροχήν, κὰι μὴ ἐξελθέτω μεγαλορρημοσύνη ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν	*non gloriemini et non loquamini sublimia in eccesum*. Et *non egrediatur magniloquentia* ex ore vestro	*nolite multiplicare* loqui sublimia gloriantes. *Recedant vetera* de ore vestro
[Jb 41, 1-4] οὐδὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις τεθαύμακας; οὐδέ δέδοικας ὅτι ἡτοίμασταί μοι; τίς γάρ ἐστιν ὁ ἐμοὶ ἀντιστάς; ἢ τίς ἀντιστήσεταί μοι καὶ ὑπομενεῖ; εἰ πᾶσα ἡ ὑπ' οὐρανὸν ἐμή ἐστιν; οὐ σιωπήσομαι δι' αὐτόν, καὶ λόγοις δυνάμεως ἐλεήσει τὸν ἴσον αὐτῶ	*neque in dictis miratus es ? Neque timuisti quoniam preparatum est mihi ? Quis enim est mihi resistens ? Aut quis resistet mihi et sustinebit si omnis sub celestis mea est* ? *non tacebo propter eum, et sermonibus potentie miserabitur equalem ei*	*non quasi crudelis suscitabo eum. Quis enim resistere post vultui meo ? Et quis ante dedit mihi ut reddam ei ? Omnia que sub celo sunt mea sunt. Non parcam ei verbis potentibus et ad deprecandum compositis.*
[Jg 5, 2-3] ἐν τῶ ἄρξασθαι ἀρχηγοὺς ἐν Ἰσραήλ, ἐν προαιρέσει λαοῦ εὐλογεῖτε τὸν κύριον. ἀκούσατε βασιλεῖς, ἐνωτίζεσθε σατράπαι·	*cum incepistis duces in Israel in electione populi* benedicite domino. Audite reges auribus percipite *satrape.*	*qui sponte obtulistis de Israel animas vestras ad periculum*. Benedicite domino. Audite reges auribus percipite principes

4. Parfois, la traduction interlinéaire suit la Vulgate au détriment du texte grec. En Dt 1, 1, par exemple, la version latine interlinéaire traduit les noms grecs Τοφόλ, Λοβόν et Ἀυλόν par *Thophel, Laban* et *Aseroth* comme dans la Vulgate.

5. De plus, une analyse linguistique en profondeur de ces versions latines met en lumière différents aspects de l'état de la langue latine utilisée dans les milieux humanistes espagnols. En ce qui concerne la syntaxe ou la morphologie, les résultats sont moins représentatifs à cause de la soumission totale de la traduction latine interlinéaire au système de la langue grecque, afin de faire mieux comprendre le texte original, ne se préoccupant pas de la correction de la langue latine. Il suffit de noter les caractéristiques générales comme, par exemple, que l'enclitique grec δὲ se traduit dans la version latine interlinéaire par *at* (Gn 2, 15; 3, 1) ou *autem* (Jb 1, 3; 41, 5 et 8), et la conjonction ὅτι par *quia*. Une autre caractéristique très commune est l'emploi du gérondif pour la traduction des expressions avec l'infinitif en grec (Gn 2, 15 ἐργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάσσειν *ad operandum eum et custodiendum illum*; Gn 3, 6 ἀρεστὸν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν *placidum oculis ad videndum*; ὡραῖόν ἐστιν τοῦ κατανοῆσαι, *pulchrum est ad intelligendum*)[46]. Parfois, une subordonnée introduite par *cum* traduit une tournure grecque à l'infinif (Jd 5, 4 ἐν τῷ ἐπαίρειν σε ἐξ ἀγροῦ Εδωμ *cum transires tu ex agro Edom*) mais, en général, la littéralité fait que des constructions du grec sont calquées quitte à bousculer la structure du latin :

[Gn 2, 16] ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ
ex omni ligno quod in paradiso;
[Gn 2, 18] ποιήσωμεν αὐτῶι βοηθὸν κατ᾽ αὐτόν
faciamus ei adiutorem secundum eum;
[Gn 3, 1] τῶν θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς
bestiarum que super terram;
[Gn 3, 6] λαβοῦσα τοῦ καρποῦ αὐτοῦ
accipiens de fructu eius;
[Jb 41, 2] τίς γάρ ἐστιν ὁ ἐμοὶ ἀντιστάς;
Quis enim est mihi resistens?

6. Encore une fois, c'est dans le domaine du lexique que la comparaison entre les différentes versions semble beaucoup plus fructueuse et nous permet d'apprécier l'aisance avec laquelle ces humanistes utilisaient le grec et le latin. Ils s'efforcent au maximum de choisir les mots latins qui reflètent mieux le sens des mots grecs qu'ils traduisent. Ce travail exige des traducteurs une grande habileté et une connaissance approfondie de la langue pour faire front à la polysémie du grec tout en maintenant le sens du message.

46. Á. Sáenz-Badillos, *La filología bíblica*, p. 335.

L'étude des procédures de traduction des termes grecs difficiles, dont plusieurs sont considérés comme *hapax legomena* par la recherche, a un intérêt évident[47]. Malgré toutes les différences, on ne peut pas oublier que les traducteurs disposaient déjà de l'important bagage de la tradition de la Bible latine, certainement présente à leur esprit et conditionnant inévitablement leurs choix plus d'une fois.

Cela explique que parfois un *hapax* de la Septante ait la même traduction dans la Vulgate et l'interlinéaire. Ici on doit tenir en compte l'influence de la Vulgate :

	Septuaginta (ed. Complutensis)	*Interlinearis*	*Vulgata (ed. Complutensis)*
Is 66, 15	ἀποσκορακισμόν	increpatio	increpatio
1 Chr 23, 29	ἀποσηρωτόν	pondus	pondus

Mais les correspondances partielles sont très fréquentes :

	Septuaginta (ed. Complutensis)	*Interlinearis*	*Vulgata (ed. Complutensis)*
Jos 9, 5	καταπεπελματωιθία	pitaciis *consita*	pitaciis *consuta*
Lm 1, 22	ἐπιφυλλίζω	vindemio	vindemio
Lm 2, 20	ἐπιφυλλίζω	vindemio	vindemio
Lm 3, 51	ἐπιφυλλίζω	*racemo(r)*	*depraedo(r)*
Lm 2, 18	ἔκνηψιν	*lotio*	requies
Lm 3, 49	ἔκνηψιν	requies	requies
Lm 3, 43	ἐπισκεπάζω	operuo	operuo
Lm 3, 44		*praetego*	*oppono*

Il y a aussi des différences entre l'interlinéaire et la Vulgate, comme dans les exemples suivants :

	Septuaginta	*Interlinearis*	*Vulgata*
Is 19, 10	τὸν ζῦθον	*cerviciam*	*lacunas*
Jos 9, 5	κοῖλα	*concavitates calciamentorum*	*calciamenta*
Is 58, 9	χειροτονία	*extendere digitum*	*ordinatio*
Ba 2, 29	βόμβησις	*turba*	*multitudo*

47. Pour une étude plus détaillée de ces *hapax*, cf. M. Conde Salazar, « La versión latina interlineal de la columna griega en la Biblia Políglota Complutense. Interpretación y traducción al latín de los *hápax legómena* griegos », dans J. Mª Maestre *et al.* (éd.), *Humanismo y Pervivencia del mundo clásico* VI. *Homenaje al prof. Esutaquio Sánchez Salor* (sous presse).

Ba 4, 28	δεκαπλασιάζω	*decuplate*	*decies*
Dn 1, 10	συνήλια	*coetaneus*	*coaevus*
Dn 4, 16	ἀπηνεώθη	*stupefactus est*	*tacitus*

Mais par rapport aux similitudes entre les deux versions, il y a beaucoup de différences dans les choix lexicaux. Un examen rapide de n'importe quel livre de la Bible le montre :

	Septuaginta (ed. Complut.)	*Interlinearis*	*Vulgata (ed. Complut.)*
Gn 2, 7	χοῦς	pulvus	limus
Gn 2, 10	ἀρχή	principium	caput
Gn 2, 15 ; 3, 6	λαμβάνω	accipio	fero
Gn 2, 19	γῆ	terra	humus
Gn 2, 7 ; 3, 1	γῆ	terra	terra
Gn 2, 19	πᾶς	omnis	cunctus / universus
Gn 2, 19 ; 3, 1	θηρίον	bestia	animans
Gn 2, 19	ἀγρός	ager	terra
Gn 49, 6	ἀποκτέννω	interficio	occido
Gn 49, 6	νευροκόπέω	subnervo	suffodio
Gn 49, 6	ἐπιθυμία	concupiscentia	voluntas
Gn 49, 7	μῆνις	ira	indignatio
Nb 24, 4	λόγιον	eloquium	sermo
Nb 24, 7	ὑψόω	exalto	tollo
Nb 24, 7	αὐξάνω	augeo	aufero
Nb 24, 7	ὁδηγέω	duco	educo
Nb 24, 7	μονόκερως	unicornius	rhinoceros
Nb 24, 8	ἐκμυελίζω	emedullo	confringo
Nb 24, 8	ἐχθρόν	inimicum	hostis
Nb 24, 9	κατακλίνω	recubo	accubo
Nb 24, 9	ἀνεπαύω	quiesco	dormio
Nb 24, 9	σκύμνος	catulus leoni	Leena
Nb 24, 9	ἀνίστημι	excito	Suscito
1 S 2, 3	ἐπιτηδεύμα	adinventio	cogitatio
Jg 5, 3	ἄδω	canto	cano

Mis à part les passages poétiques, qui présentent des problèmes différents, et les divergences lexicales entre l'interlinéaire et la Vulgate citées plus haut, les alternances exposées ci-dessus sont une preuve de l'effort des traducteurs pour suivre le texte grec au pied de la lettre :

Gn 2, 7 Interlinéaire : *pulvus*. Vulgate : *limus*. Ce terme-ci est moins fréquent que *pulvus* et son champ sémantique est très différent.
Gn 2, 15 Interlinéaire : *accipio*, qui est plus conforme au sens du verbe grec que *fero* de la Vulgate.
Gn 49, 7 Interlinéaire : *ira*, qui a un sens très proche de *indignatio* de la Vulgate. Peut-être que *ira* reflète mieux le sentiment de colère ou de fureur que contient le grec μῆνις.
1 R 2, 3 Interlinéaire : *adinventio*. Ce lexème est documenté en latin seulement à partir des auteurs chrétiens, mais il reflète mieux le sens étymologique du grec.
Gn 2, 19 Interlinéaire : *terra*. Vulgate : *humus*, terme plus poétique, qui a aussi un sens plus technique en ancien latin et beaucoup de connotations chrétiennes. Dans le même passage, l'interlinéaire a traduit le terme grec ἀγρός très fidèlement par *ager*, mais la Vulgate a *terra*. Cependant, dans Gn 3, 1 l'interlinéaire et la Vulgate ont traduit γῆ par *terra*.
Gn 49, 6 Interlinéaire : *interficio* pour ἀποκτείνω. Vulgate : *occido*. Les deux verbes ont une valeur sémantique très proche et en fait nous avons pu vérifier que, d'un côté, l'interlinéaire comme la Vulgate emploient *interficio* dans beaucoup de passages où la Septante a aussi ἀποκτείνω (Gn 4, 8 ; 12, 12 ; 20, 4 ; 20, 11 ; 26, 7 ; 34, 25 ; 42, 37, etc.), mais, d'un autre côté, *interficio* se rencontre dans la Vulgate dans des passages où le verbe grec est différent, comme ἀναιρέω (Gn 4, 15), que l'interlinéaire a traduit par *occido*, καταφθείρω (Gn 6, 17 et 9, 11), que l'interlinéaire a traduit par *interficio* et *morior* respectivement, ou ἀπόλλυμι (Gn 18, 31), que l'interlinéaire a traduit par *perdo*.
Gn 49, 6 Interlinéaire : c*oncupiscentia*, mot qui est documenté à la langue latine depuis Tertullien. Ce terme est intimement lié au sens de « désir charnel », connotation qu'on peut trouver aussi dans le mot grec (ἐπιθυμία) mais qui est absente de *voluntas* (Vulgate).

Quelques études ont déjà été consacrées à l'alternance *omnis*, *cunctus*, *totus* ou *universus*. Son emploi dans la Bible mérite une attention particulière.

Quelques remarques encore :

Gn 2, 19 Interlinéaire : *bestia*. Vulgate *animantia*, cf. Aquila ζῷα.
Gn 49, 6 Interlinéaire : *subnervo*, terme technique rare en latin. Il est seulement documenté depuis le latin tardif et surtout dans les textes chrétiens. Il est employé par Jérôme dans ses commentaires sur ce passage (*Quaest. Hebr. Gen.* 67). Dans la Vulgate il se trouve dans d'autres passages (Jos 11, 6 et 9 ; 2 R 8, 4 etc.), mais dans ici le terme choisi a été *suffodio*, qui traduit ἐξερίζωσαν d'Aquila.
Jg 5, 3 Interlinéaire : *canto*, peut-être par proximité avec le terme espagnol, langue maternelle du traducteur. Vulgate *cano*.

L'analyse confirme qu'il existe de nombreuses différences entre la version interlinéaire et la Vulgate. On les explique parfois par les différences des textes sources. D'autres différences devront être expliquées en considérant la difficulté d'interprétation de certains passages. Dans ces cas, les traducteurs ont cherché des solutions particulières face à leur texte. Parfois, la version interlinéaire diffère de la Vulgate en ce qu'elle offre une traduction très littérale du texte grec mais incorrecte en latin. La Vulgate offre alors une solution plus correcte en accord à la langue latine. On peut constater que dans de nombreux cas se produit une alternance lexicale qui fait ressortir dans l'interlinéaire la richesse du vocabulaire, différent de celui de la Vulgate, sans avoir besoin du recours à un trop grand nombre d'innovations.

L'analyse confirme aussi qu'il y a beaucoup de coïncidences entre l'interlinéaire et la Vulgate. Comme nous l'avons déjà dit, les auteurs de ces traductions disposent de l'important bagage traditionnel de la Bible latine, qui conditionne inévitablement leurs choix. D'un autre côté, il faut rappeler que la décision de Cisneros d'établir la Vulgate comme la version biblique authentique conditionne, dans une certaine mesure, le travail de ses collaborateurs, qui vont essayer de ne pas s'écarter de l'orthodoxie.

THE TWO POLYGLOT PSALTERS OF 1516

Gerald Hobbs
Vancouver School of Theology

> Ascendimus ad Basileam, ubi Frobenius Ioannes […] ductu et solicitatione mea accinctus, ad imprimendum quadruplex Psalterium […] sicque per Iunium, Julium et Augustum promovimus appendicis illius opus illustre, divina providentia agente, ut eis praecisa temporibus, in Italia Ianuae imprimeretur quintuplex Psalterium, per Augustinum Justinianum, Nebriensem episcopum, et in Hispaniis integra Biblia, in quatuor linguis, in completo, opera, studio et impensis sanctissimi Cardinalis Toletani Franciscanique, Francisci Cysnerii. Hinc certe oboriri eruditio sacrarum linguarum, et diligentior tractatio utriusque Testamenti Sacrosancti, sic Domino ordinante progressum Ecclesiae et abusuum in scientia, fide et moribus reformationem, quae eo tempore visa est mirabiliter promota, ex optimis libris, in theologia tunc prodeuntibus passim, maxime vero in Germania.[1]

In mid-career, ensconced in Zurich in the post of resident Hebraist, Conrad Pellican undertook a retrospective account of his life and career for the benefit of his family. He wrote no earlier than 1532, probably later; but there can be no mistaking his still lively sense of wonder at the events of 1516, for him the *annus mirabilis* in the publication of the text of the Scriptures in their original languages in German lands. Pellican knew, of course, that the Polyglot of Alcalá in six magnificent folio volumes had been underway and indeed was largely ready for publication in 1516, but that it had been withheld from circulation for several years. He nonetheless associated rightly that edition with the two polyglot Psalters that are the subject of this study – his own, the *Appendici huic inest Quadruplex Psalterium* (Basel 1516)[2] and that of Agostino Giustiniani, the *Psalterium, Hebraeum, Graecum, Arabicum, et*

1. *Das Chronikon des Konrad Pellikan*, ed. B. Riggenbach, Bâle 1877, p. 54-55.
2. Hereinafter to avoid confusion between the two polyglot Psalters of 1516 I shall refer to the Amerbach/Pellican as *Quadruplex*, and the Giustiniani as *Octaplus*, from the title placed in his dedicatory letter to Pope Leo X, and at the beginning of Psalm 1: *Octaplus Psalterii*.

10.1484/M.BEHE-EB.5.115669

Chaldaeum, cum tribus latinis interpretationibus et glossis (Genoa 1516), and he saw the coincidence of these three publications as stimulus, in the benevolence of divine providence, for the renewal of biblical studies in Christendom and as it were the launching pad for the movement of reform of the Church.

Writing his dedicatory preface to Pope Leo X in the summer of 1516, Giustiniani had no inkling of the impending movements of reform that in his lifetime would begin to shatter the unity of the western church; the 5th Lateran Council was however in session, it may be to this that Giustiniani refers. He was certainly eager to affirm to affirm the vital importance of his work for the Church, while modestly submitting that he was unequal to the task: "Opus nimirum ut meis viribus impar, ita nostrae professioni vel maxime congruens. Nihil enim aeque sacerdoti convenit, quam sacrarum literarum expositio et interpretatio.[3]" He was, as we shall see, very aware of and admired the biblical work of Jacques Lefèvre d'Étaples, and obviously shared the latter's hopes that a renewed commitment to Scripture could bring about renewal of the Church's life, both in clerical institutions and the life of the laity.[4]

The other great biblical editor of 1516 was of course Erasmus with his *Novum Instrumentum* published likewise in Basel. In his *Apologia ad Fabrum* (1517), as he engaged his debate with Jacques Lefèvre d'Étaples on the meaning of Ps 8, 6, Erasmus also observed the coincidence of the two polyglot editions of the Psalter in the past few year. His comment is however quite disparaging of Giustiniani's volume. "Quod autem refert, si posthaec Psalterium in sexcentas linguas transfusum nobis proponas? Etenim quod ad authoritatem attinet, haud ita multum interest, Suevicum an Hybernicum aut Gothicum psalterium mihi proferas, an Arabicum, Armeniacumve." At best, he adds sarcastically, this edition may serve for an historical study of the lands where the Gospel spread, and even then, New Testament texts, not the Psalter, would be of more use! As for the sparse notes drawn from Jewish sources, they are either suspect or lifeless. On the whole a vain display of pointless erudition, especially when compared with the Basel edition!

Now it should not surprise that Erasmus praises the *Quadruplex* work of Amerbach-Froben, his favorite publisher and printer, even in the interest of sales alone of what had been an expensive project. There is more here, however. Giustiniani found himself caught in the mill between two giants of the age, Lefèvre and Erasmus, and suffers Erasmus' well-known waspishness.

---

3. *Octaplus*, sign. A ii r. The letter is dated the Kalends of August MDXVI (1/8/1516).
4. On Lefèvre's great *Quincuplex Psalterium*, see the magisterial work of G. Bedouelle, *Le Quincuplex Psalterium de Lefèvre d'Étaples Un guide de lecture*, Geneva 1979 (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 171); in addition Bedouelle oversaw a fac-similé reprinting of the second edition (1513) of the *Quincuplex* itself, Genève 1979 (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 170). Renewal of the institutions of the Church as well as of individuals through the Scriptures was a favorite theme of Lefèvre: see e.g in his preface to his French NT of 1524, E. F. Rice Jr, *The Prefatory Epistles of Jacques Lefèvre d'Étaples and related texts*, New York & London 1972, # 137.

Within a couple of years, in fact Erasmus would encounter Giustiniani in person, and allow that his initial reaction against the man needed to be qualified; the Dominican "had more of vanity than venom in him[5]". We shall return to that debate – 'God' versus 'the angels', as it were – when we examine below instances of Giustiniani's interpretation as evinced in his notes.

Conrad Pellican and the *Quadruplex Psalterium* of Amerbach/Froben

The first of these two polyglot Psalters was published in Basel at the end of the summer of 1516.[6] The preface by Bruno Amerbach *pio lectori* is dated the 8th Calends of September, which corresponds to Conrad Pellican's indication (cited at the beginning of this article) that he completed the preparation of the Hebrew Psalter within the three months of June to August. The volume carries the lengthy and curious title, *Appendici huic inest Quadruplex Psalterium. Videlicet Hebraeum, et Hebraica Veritas, Divo Hieronymo interprete, Graecum, et Æditio Vulgata Latina authore incerto*. The handsome volume was indeed an appendix to the already completed nine-volume edition of the works of Jerome owing in particular to Erasmus as well in significant part to the Amerbach brothers, and some others as we shall see in a moment.[7] It was inserted at the end of the eighth volume – hence the title – which contained the commentary on the Psalms traditionally ascribed to Jerome, although the editors cast doubt upon its authorship.[8]

The *Quadruplex* was manifestly intended to promote the cause of Hebrew letters amongst Christians. In his short preface (on the verso of the title page), Amerbach noted that a recovery of Hebrew letters comparable to that recent flourishing of Greek and Latin begun in Italy depended upon the provision for would-be students of texts in Hebrew. Pellican had been urging such printing upon Amerbach. Moreover, to aid the same, an elementary one-page guide to the reading, with pronunciation, of Hebrew consonants and vowels was included at the volume's end, following Psalm 150. The author of this *In literas Hebraeas institutiuncula C.P.* was certainly Conrad Pellican, who in the absence of texts and teachers had made his own first foray into acquiring the Hebrew language with the aid of an interlinear translation of a portion of the

5. Writing to Wolfgang Capito 19 October 1518, *Collected Works of Erasmus*, vol. VI, Toronto-Buffalo-London 1982, #877, see also # 878.
6. See J. and B. Prijs, *Die Basler Hebräischen Drucke (1492-1866)*, Olten-Freiburg in Breisgau 1964, # 5, p. 9-11.
7. B. Amerbach, preface: "Quam in primis Erasmo, nonnihil etiam nobis studiosi ferre debent acceptam."
8. In a prefatory admonition, Bruno Amerbach wrote: "Hic septimus tomus optime lector, commentarios Davidicorum psalmorum complectitur… divo tamen Hieronymo hactenus sunt falso inscripti." Amerbach attributed this judgement to Erasmus. Modern editors have, however, restored most of the commentary to Jerome.

Hebrew of Isaiah printed in Peter Nigri's polemical *Stella Messiae* (1475, 1477).[9] Pellican, native of Rouffach in upper Alsace, became a Franciscan. Largely self-taught, he authored the first (by a German) printed introductory (and flawed) Latin grammar of Hebrew in 1506, and would go on to modest fame as interpreter of the Old Testament in Basel and eventually in Reformation Zurich. Pellican clearly had convinced Amerbach that students desirous of acquiring Hebrew could replicate his feat using the Jerome *Hebraica Veritas* which paralleled the Hebrew in the *Quadruplex* as we shall see. Amerbach, probably skeptical that this method would create many competent Hebraists, added that anyone unsatisfied with Pellican's aids, should make use of the renowned Johannes Reuchlin's *De Rudimentis Hebraicis* (Pforzheim 1506).[10]

The correspondence of the humanist family Amerbach – father Johannes, sons Bruno, Basil and Bonifacius – sheds light upon the arduous and monumental undertaking that was the Jerome edition.[11] As early as 1507, Pellican – who had been working with Johannes Amerbach on his edition of Augustine – wrote to Reuchlin in Amerbach's name announcing the Jerome project, which would include a careful printing of the many Hebrew words and expressions found within Jerome's correspondence and commentaries. This, he argued, in itself would encourage sales of Reuchlin's new grammar and dictionary, the *De Rudimentis Hebraicis*.[12] In 1509-1510, Amerbach and Reuchlin exchanged letters on the difficulties of making sense of the Hebrew fragments found in earlier manuscripts and print versions of Jerome, texts from an era when most scribes would have been incapable of recognizing, let alone of accurately reproducing Hebrew characters. To aid the task, Johannes Amerbach expended considerable sums to gather manuscripts from all over Germany. Alfred Hartmann, in the course of his studies on the Amerbach correspondence, was able to identify the edition of Jerome that they used as departure point: an two-volume incunabulum in the Basel University Library from Venice 1497-1498, which bears numerous notes in the hands of Reuchlin and the Amerbachs.[13] Reuchlin volunteered himself as one of the rare persons with the skills for the task. In the next few years he reported periodically preparing various of Jerome's biblical commentaries for the publication. These are the years in which Reuchlin was being increasingly and ruinously

---

9. E. Silberstein, *Conrad Pellicanus*, Berlin 1900, p. 4-5; and R. G. Hobbs, "Conrad Pellican and the Psalms", *Reformation and Renaissance Review* 1 (1999), p. 75-76.
10. "Quod si cui illa non satisfaciunt, opus undeque doctissimi viri Ioannis Reuchlini adeat, cui Rudimentorum Hebraicorum titulum praefixit."
11. A. Hartmann, ed., *Die Amerbachkorrespondenz*, 5 vols. Basel 1942f; and the recent study by B. C. Halporn, *The Correspondence of Johann Amerbach. Early printing in its social context*, Ann Arbor 2000, especially p. 338-366.
12. A. Hartmann, *Ammerbachkorrespondenz* v. 1, #335, p. 315-316.
13. A. Hartmann, *Ammerbachkorrespondenz*, v. 2, # 551. The Venice edition: *Opera divi Hieronymi in hoc volu.contenta*, 2 vols. ed. by Bernardino Gadolo, UniversitätsBasel Haupt Bibliothek, F.L.II.1.

drawn into the conflict with the convert Johannes Pfefferkorn and the Cologne Dominicans over the latter's proposals for the destruction of most Jewish books. In 1513 another Jewish convert, Matthaeus Adrianus, was commended to Amerbach by both Reuchlin and Pellican; Adrianus repaid their support by advising Amerbach that neither of these Christian Hebraists was sufficiently competent for the task! (He may have hoped for a lucrative engagement for himself with Amerbach.) But for whatever reason Adrianus stayed only briefly in Basel before continuing his peregrinations.

The Erasmus edition, despite Adrianus' disparagement, benefited from the informed labours of both Hebraists amongst others. Reuchlin corrected much of the Hebrew within Jerome's commentaries, although others – notably Johannes Œcolampadius – seem also to have been involved. For his part Pellican, although he had worked closely with Amerbach in earlier years, was in fact not in Basel in spring 1516, having been recalled by his order to Rouffach (upper Alsace) and preoccupied with his Franciscan responsibilities. Thus he was on a visitation tour of Observant Franciscan houses in Alsace when Amerbach appealed to his superior to release him for the final stages of the *Quadruplex*.[14] As we have seen in the quote beginning this article, Pellican then spent the three summer months in Basel needed to see the Psalter through the presses. Amerbach's tribute was eloquent:

> Porro fatemur ingenue hoc negocii ὀυκ ἄνευ θησέως quod aiunt, nos confecisse, sed adiutos opera doctissimi pariter et humanissimi patris Chonradi Pelicani Rubeaquensis ex familia divi Francisci haec res peracta est.

In the preface to volume five, Amerbach had noted Reuchlin's aid on the commentaries,[15] but nothing is said here of Reuchlin and the *Quadruplex*. We must presume, then, that the latter was preoccupied by this date with the conflict with Pfefferkorn as well as his judicial duties and had no further time to devote to the Jerome edition. Amerbach did conclude his preface with a commendation of Reuchlin's *Rudimentis*, which could seem self-serving, inasmuch as he had undertaken to buy and resell a large number of copies from Reuchlin to relieve the latter's financial distress. For his part Pellican, Amerbach's 'Theseus', spoke of his own role in the *Quadruplex* in a subsequent preface to the *Proverbia Salomonis* (1520) of his student and fellow-Franciscan Sebastian Münster.

---

14. An interesting curiosity is that the full Basel edition 1516 in the Bibliothèque nationale et universitaire of Strasbourg (E 449) was once the possession of the Observant Franciscans of Saverne in Alsace, one of the houses where Pellican had been official visitor at the point when he was called away to Basel to help complete the *Quadruplex*.
15. A. Hartmann, *Ammerbachkorrespondenz* v. 2, #551: "Reuchlinus in hebraiicis nonnulla reposuit."

> Elucubravimus divino, uti speramus, instinctu superioribus annis trium sacrarum linguarum sacrosanctum et illustre Psalterium Davidicum, appendicem Hieronymianis voluminibus, Frobenianis istis elegantissimis typis, Amorbachii fratres et ego, arduum profecto facinus et satis audax sineque exemplo.

The handsome *Quadruplex* offered the text of the entire Psalter in four columns spread across facing pages, as we can see in the plate 10 (Appendice). Proceeding from left to right: the first column gave a Greek version of the text, the first to be printed in northern Europe. In his preface, Amerbach identifies this with the Septuagint, and it bears this column-heading (ΕΒΔΟΜΗΚΟΝΤΑ) throughout the volume. Now Basel had a supply of Greek manuscripts sufficient to attract a scholar of the calibre of Johannes Cono.[16] The textual state of the Septuagint was known to be poor. For example, Martin Bucer of Strasbourg would write in 1529 disparagingly of the Greek for this reason, observing the evident discords between the 1518 Aldine text, various quotations in the Fathers, as well as the 1516 *Quadruplex*.[17] Similarly the two versions of the Greek in our two polyglots here are not identical. For example, here the Greek Διάψαλμα as rendering of the Hebrew סלה is simply omitted, as a Latin translation is also omitted in the second column. It would be left to Roman Catholic scholars after Trent to address the problem of a corrected Septuagint. This said, scrutiny of the Greek manuscripts in Basel (which I have not done here) may reveal the source of our text.

The second column is described on the title page as *vulgata latina autore incerto*. Although the Prijs identified this with the *itala*,[18] i.e. the *Vetus Latina*; comparison of random instances with both Gallican and Vetus in the *Quincuplex* of Lefèvre confirms that the *Quadruplex* gives the version of Jerome known as the Gallican.[19] It is called *vulgata* here because it was the version used by the Church in the liturgy. Interestingly, the term *vulgata* is replaced by *aeditio ultima* in the 1525 printing. In the preface Amerbach expanded on the matter of authorship. The parallel Latin version, he wrote, is ἄδηλος, and "nonnunquam (ut dicam id quod res est) δίς διὰ πασῶν ab exemplari Graeco dissidens, cuius rei culpa in interpretis oscitantiam, an in librariorum incuriam, aut quod verisimilius sit, alicuius nebulonis audacem imperitiam reiici debeat, nolo excutere in praesentia". In refusing to credit Jerome with this version, the Amerbachs and Pellican associated themselves with those humanists who like Erasmus were skeptical of the claims for

16. Including the library of John of Ragusa. B. C. Halporn, *Correspondence*, p. 352.
17. In the preface to his Psalms commentary, *Sacrorum Psalmorum libri quinque*, published in Strasbourg under a pseudonym, Aretius Felinus, sign. 6v-7r.
18. J. and B. Prijs, *Hebräischen Drucke*, p. 9.
19. Throughout the volume, the columns are headed *Hiero. iuxta LXX.*

Jerome's authorship of the Church's Latin.[20] Erasmus had made his case convincingly in the New Testament; others would follow in the Old Testament, and the debate would rage in the coming decades. On the Psalter Lefèvre had spent years editing the various Latin versions, and in the end, his attribution of the Church's text as the Gallican described by Jerome as a corrected text in his letter to Paula and Eustochium would be convincing.[21]

In the third column was set the text that all agreed was from Jerome himself – *divi Hieronymi versionem, quam vulgo Hebraeam veritatem appellant* – although it was not without its own difficulties occasioned likewise in the course of transmission. The authenticity of the provenance was underlined by printing Jerome's preface to Sophronius facing Amerbach's preface (sign. A 2r). But here too the question of a dependable source text confronted the editors. Not all versions of the text were identical *(nonnihil immutatam comperimus)*, and a Hebraist had found that the oldest manuscripts did not always agree with the Venetian edition. The unnamed Hebraist may have been Reuchlin or not; the Venetian text must mean the incunabulum cited above (n. 13). We do not know what manuscripts they consulted; but their text does differ occasionally from that in Lefèvre's *Quincuplex*.[22]

The fourth and final column contains the Hebrew original. This text, printed in Hebrew square characters – with what Pellican above called "Froben's superb type" – has been classified as the first publication of a complete portion of the Hebrew Scriptures in Basel (Prijs, p. 9), a city that would be distinguished by the publications of a host of Christian Hebraists over the coming decades. Some early printings of Scripture in Italy had used the cursive 'Rashi' script; but square characters were becoming the rule, moreover not only for Scripture, as Reuchlin also used these in the *de Rudimentis.* The source for this printing ought to be sought with Conrad Pellican. An indigent Franciscan, he had purchased a complete Hebrew Bible in 1500 using a gift from a family member. A Bible has survived complete with reading annotations in his hand in the Zurich Zentralbibliothek (Ink Z 359); it is the Brescia Soncino edition of 1494, the first full printing of the *Miqra'ot Gedolot* in-octavo, with the Psalter in two columns per page while the other books

20. G. Bedouelle, *Le Quincuplex*, p. 44-45; and Id., "L'humanisme et la Bible", in G. Bedouelle & B. Roussel, *Le Temps des Réformes et la Bible*, Paris 1989 (Bible de Tous les Temps 5), p. 93-96.

21. Lefèvre, *Quincuplex* (1513), sign. + Aiii r. "Et gallicum «[…] illud esse arbitror quod ad preces Paulae et Eustochii secundo correxit Hieronymus."

22. For example, ad Ps 1, 5 *impii non resurgent* (*Quadruplex*), *non resurgunt* (*Quincuplex*); ad 2, 6 *ego autem ordinavi* (*Quadruplex*), *ego autem unxi* (*Quincuplex*); ad 4, 4 *sanctum suum* (*Quadruplex*), *misericordem suum* (*Quinicuplex*). In making reference to the Psalms, inasmuch as both Pellican and Giustiniani were Hebraists who worked from the massoretic Hebrew numbering both of the Psalms and their versification, with the exception noted here – in contrast with the Septuagint and Vulgate numbering and the absence of consistent versification in these – I shall do so throughout this paper.

are single-column. Admittedly, there are complications in this identification: notably, Pellican states in the *Chronicon* that his Bible was printed in Pesaro; but he is writing several decades later, by which time he also possessed the Pesaro folio of 1515-1517. Pellican's confusion around the city of printing is confirmed in his own hand-written notes in his first Bible. But the 1494 Brescia is the only non-folio in existence in 1500, and Pellican insists more than once that for many years he possessed only a *parva Biblia*, one in *minima forma*.[23] Now manuscripts and other printings were undoubtedly consulted. We know for example that Pellican himself possessed a manuscript of the first third of the Psalter. As Amerbach states, great care was taken "ut quam minimum ab archetypis et his antiquissimis discederemus".

The text does not print marginal indication of *qere/ketiv*, it sometimes (but not always) incorporates the *qere* into the written text; so e.g. at Ps 6, 4, where the consonantal *ketiv* has ואת, the *Quadruplex* prints the *qere*, ואתה. This was characteristic of the Italian incunabula.[24] Next, an anomaly in the numbering of the individual Psalms, both in Hebrew and in the *Hebraicum*, occurs late in the Psalter. From Psalm 10 forward, the *Hebraicum* follows the Massoretic Hebrew, which considers Psalms 9 and 10 as separate units, and therefore their numbering no longer coincides with the Greek and the Gallican, where they are one text, Ps 9. But for some unknown reason – perhaps a slip by the typesetter – in the Hebrew Psalm 114 was combined with 115; thereafter both *Hebraicum* and Hebrew are numbered as the LXX/Gallican, until Psalm 135 which returns to the Massoretic numbering. A similar, but not identical confusion of numbering occurs in the pocket edition of the Psalter which Pellican and Froben produced later the same year; the confusion is not corrected, but rather amplified, the last psalm is numbered קמט (= 149!).[25]

There is a further particularity to the Brescia 1494 text which would seem to confirm its role as source. In the writing of the divine name – the ineffable tetragrammaton (the four consonants *yod*, *he*, *vav*, *he*) – the printer followed a convention known in several other Italian incunabula, viz. replacing one of the letters – customarily the final *he* – with a *dalet*, apparently as a pious means of avoiding profanation of the divine name if a page were carelessly discarded. However at Ps 1, 6 and 2, 2, the first *he* was changed instead of the

23. For a full discussion, see R. G. Hobbs, "Conrad Pellican", p. 80-84. B. Hall, in *The Cambridge History of the Bible*, vol. 3, Cambridge 1963, p. 49, needs to be corrected on this point, as also G. Bedouelle, "L'humanisme", p. 70, A. Schenker, "Early Printings of the Bible", in *Hebrew Bible/ Old Testament*, vol. 2, ed. M. Saebø, Göttingen 2008, p. 282, and J. and B. Prijs, *Hebraïschen Drücke*, p. 10.

24. A. Schenker, "Early Printings", p. 284.

25. The ספר תהלם, *Hebraicum Psalterium*, [Basel 1516], J. and B. Prijs, *Hebräischen Drücke*, p. 11-13. Prijs considers that Sebastian Münster attempted unsuccessfully to 'correct' the curious numbering in the *Quadruplex*. The first – and very rudimentary – the Hebrew grammar of Wolfgang Capito was included in this volume.

second. Then, in the most customary word for "God", both as proper name and term for deity (אלהים), a similar metathesis of *dalet* for *he* occurs. Now this is precisely what one also finds in the *Quadruplex*.[26]

Further on the Hebrew text. Amerbach notes in his preface that in their edition they have omitted a good part of the accents in the Hebrew text: "puncta quae nihil ad lectionem faciunt, sed ad cantum potius consulto omisimus, quando ea re recens, et Constantini Caesaris aetate a Rabinis, quos vocant, adinventa narratur, ut quidam Iacobus Valentius, non omnino malus author prodit." The venerable authority claimed for this decision, was Jaimé (Jacobus) Pérez of Valencia (1408-1490), an Augustinian protégé of Cardinal Roderigo Borgia, the subsequent Pope Alexander VI, and author of an anti-Jewish treatise as well as a voluminous Psalms commentary.[27] Now the lengthy preface of this commentary on the Psalter contained a final chapter on the ancient translations of the Psalms (his authorities being Augustine and Jerome). Pérez devoted this prefatory *tractatus* to a history of the Hebrew text and its translations, Therein he argued for the inspired superiority of the Septuagint over the Hebrew original, repeating the hoary canard: *all* the vowel points are late, having been perversely introduced by Jewish scholars in Cairo ("the Egyptian Babylon") in the era after Constantine's conversion. This was, he stated, precisely to combat the on-going success of the Christian faith in gaining Jewish converts by altering readings that demonstrated that Jesus of Nazareth was indeed the Christ! However the Baslers, as they stated, in fact produced a hybrid, choosing to follow Pérez only selectively. They retained the vowel signs (although it was primarily to them that Pérez referred), presumably because their omission would have made reading the text very difficult for beginners, thereby reducing significantly the sales of their volume. In any event, the Basel *Quadruplex* omitted *only* the marks for cantilation; and here too, the editors included the major punctuation, the *silluq* (marking the verse ending) and in most cases the *atnaḥ* (within each verse) as well. There are some differences with the Hebrew of the so-called rabbinic version by Bomberg of Venice 1517; an additional *silluq* was added in the midst of 1, 3,[28] and the *atnaḥ* is omitted a number of times.[29] The Basel decision was less idiosyncratic than it appears today. Amongst the Italian incunabula, some printed a consonantal text without vowel-points or accents, some with vowels but not accents, while some had both; it would be the Bomberg editions of Venice 1517f. that standarised Hebrew printing practices.

26. J. and B. Prijs, p. 11, has a photo of Psalm 1, showing this.
27. Printed posthumously in numerous editions as the *Centum ac Quinquaginta Psalmi Davidici* as early as 1507 in Paris and subsequently in Lyon.
28. After the בעתו. The parallel *Hebraicum* has a full stop here (*in suo tempore*) as well.
29. In 1, 2, in 1, 6, in 2, 4, in 2, 8, etc.

The *Quadruplex* would provide the Hebrew for a student's (or traveller's) pocket version of the Psalms issued later that autumn, and accompanied by the first version of Wolgang Capito's Introduction to Hebrew grammar (above n. 25). The *Quadruplex* would also be sold as a separate volume; 1525 was the first of several reprintings, where there were some changes. The opening word of each Psalm was in larger type; and the euphemistic spellings of the tetragrammaton and the word for 'God' just noted disappear.

The *Octaplus* of Giustiniani

The second of the 1516 polyglot Psalters is in several ways a contrast with the Basel edition. It was the work not of a learned team, but of a single scholar. Pantaleone Giustiniani (c. 1470-1536), member of a patrician family of Genoa, became a Dominican, taking the name Agostino; he rose to prominence as a biblical scholar in Rome thanks to his remarkable scholarship in ancient languages.[30] Giustiniani had family connections in the Curia – Cardinal Bandinello Sauli was a maternal uncle[31] – whence also his appointment (September 1514) as bishop of Nebbio (Corsica), recognition of his scholarship and doubtless also intended to assist in financing his studies. Like a number of Christian Hebraists of the late 15th century, he was attracted to the mystical interpretations of the Kabbalah, and was significantly influenced by Johannes Reuchlin's *De verbo mirifico* (1494); he published a reflection on the seventy-two divine names, *Precatio pietatis plena* (c. 1513).[32]

Giustiniani proposed the publication of a Psalter that would stand as sampler of a complete polyglot Bible, a project for which he claimed the venerable antecedent of Origen, whose accomplishment in Greek he claimed he would exceed by offering several languages, and new translations of both the Hebrew and the Aramaic, as well as a certain number of comments as they seemed required.[33] If Erasmus was right in detecting here traces of a certain (if understandable) pride (above n. 5), the reality is that the task was enormous, and the cost correspondingly high. Giustiniani makes clear that his hope is that having sampled the Psalter, the Pope will authorize with necessary financing the entire project:

30. R. G. Hobbs, "Agostino Giustiniani", in *Contemporaries of Erasmus*, ed. P. Bietenholz & T. Deutscher, v. 2, Toronto-Buffalo-London 1986, p. 101-103; and in particular A. Cevolotto's magistral study, *Agostino Giustiniani. Un umanista tra Bibbia e Cabala*, Genoa 1992; also by A. Cevolotto, "Giustiniani, Agostinoi", in *Dizionario Biografico Degli Italiani*, v. 57, Rome 2001, p. 301-307.
31. D. S. Chambers in *Contemporaries of Erasmus*, v. 3, p. 198-199.
32. F. Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris 1964, p. 99-102.
33. "Nos vero non solum hexapla, verum octapla perficere contendimus, nec una solum lingua verum omnibus illis, quibus perdiscendis haud sine magna causa impendi operam, sacri canones iubent." *Octaplus*, sign. A ii r.

> Si […] tu rem ipsam probaveris et dignam editione duxeris, in promptu erit nobis universo operi manum extremam imponere, et tam novum quam vetus instrumentum iisdem distinctum linguis eademque serie et structura, tradere impressoribus formandum.[34]

But despite the hopeful dedication to Leo X, and the commendation of two distinguished church authorities, no Mycaenas appeared. Undeterred Giustiniani proceeded using family resources, including the home of his brother Niccoló where he had set up the presses of the Milanese printer Pietro Paolo Porro that were brought from Turin for the task. Again using family monies, he had 2000 copies of the Psalter – his first fruits as he named it to the Pope ("quasi primitiae quaedam totius operis") – printed on paper and fifty on vellum. Writing years later he recalled how the work received high praise, but languished in sales; although he had a copy sent to all monarchs, he sold only one quarter of his stock.[35] Meanwhile his status in Rome collapsed with the supposed involvement of his cardinal uncle Sauli in a plot to poison Leo X. Although in no way implicated, Giustiniani found himself in poverty, and in 1518 he accepted the invitation of King François I (prompted by Étienne Poncher, the bishop of Paris) to teach the biblical languages in Paris. He sponsored two printings of Hebrew grammars in Hagenau (in Alsace) and in Paris.[36] Before taking up his Paris teaching he visited England and the Low Countries, making acquaintances who included Thomas More and Bishop John Fisher as well as Erasmus. He then spent several years teaching in Paris, where he may have had François Vatable, the future royal lecturer in Hebrew, as a pupil; it is probable that Vatable's knowledge of Aramaic stems from his time with Giustiniani.[37]

The *Octaplus* presents itself in eight columns across facing pages, but with type faces not always of desirable clarity, and certainly lacking the elegance of Froben, and showing evidence of poor correction. There were on the other hand two new biblical texts (Arabic and Aramaic, called then Chaldaean) in addition to the Hebrew and the Greek, and three of the columns are original with the editor Giustiniani: his own new Latin translation of the

34. *Ibid*.
35. Giustiniani included his autobiography (under the year 1470) in his *Castigatissimi Annali della Ecclesia et Illustrissima Republica di Genoa*, Genoa 1537, f. CCXXIIIr. – CCXXV.
36. Giustiniani had these versions of Moshe Qimḥi's grammar prepared for his students. F. Secret, "Les grammaires hébraïques d'Augustinus Justinianus", *Archivum Fratrum Praedicatorum* 33 (1963), p. 269-279. The printings are in Hebrew alone; the Paris edition of 1520 was the first Hebrew text published there, and required the creation of Hebrew fonts.
37. R. G. Hobbs, "François Vatable, hébraïsant chrétien d'après son cours sur les Psaumes (1546)", in *Les hébraïsants chrétiens en France au xvie siècle*, ed. G. Dahan and A. Noblesse-Rocher, Geneva 2018 [in print].

Hebrew, a Latin translation of the Aramaic, and a set of occasional annotations or *scholia*. Finally there was the Latin Gallican, Jerome's translation of the Greek, set alongside it.

Was the *Octaplus Psalterii* indeed a sampling of Giustiniani's full polyglot Bible? In his dedicatory epistle to Leo X, Giustiniani speaks of this project for a polyglot Bible as if it were well known, at least in curial Rome, that this was well underway:

> Scio, pater beatissime, perlatum ad aures tuas iam diu laborasse nos, quo utrumque sacrae legis instrumentum quinque praecipuis linguis, hebraea, chaldaea, graeca, latina et arabica in unum redactum corpus, conspicua verborum sibi invicem respondentium structura ederemus.[38]

It has nonetheless sometimes been assumed that this was a desideratum on his part for a future lifetime project, something to parallel Origen's Hexapla, to which he refers, noting with some satisfaction it seems, that the scope of his project exceeds that of Origen: "nos verum non solum Hexapla, verum octapla". He adds that his five languages are those of greatest antiquity and those whose learning has been prescribed in Canon Law, alluding to the Decree of the Council of Vienne in 1311-12 that had prescribed the study of Hebrew, Aramaic, Greek and Arabic. But in fact, the abundant cross references he makes in the perfect tense, would seem to confirm that his polyglot Bible with periodic annotations was already largely in existence in manuscript at the time of writing, awaiting a papal or other financial backer to underwrite the prohibitive costs of printing.[39]

We look now at the eight columns individually (see plate 9, Appendice). For convenience of illustration in what follows I shall refer to these respectively as (1) H, (2) Hl, (3) Gl, (4) G, (5) Ar, (6) T, (7) Tl, and (8) GiuSch.

The first column (GiuH) then is that of the Massoretic Hebrew, without of course the *Massorah* itself, which would only be printed in the 1524-1525 Bomberg *Miqra'ot Gedolot*. The font used for Giustiniani's text is the square rather than the Rashi form, but lacks the uniformity and elegance both of the *Quadruplex*, and of the later Venetian editions of Bomberg. Abbreviations are common as are elongated final letters, and the vowels are often both difficult to discern and sometimes misplaced. The massoretic accents are included (unlike the *Quadruplex* as above), although not without errata: e.g. after 6, 7 there is no *atnaḥ* and so often throughout Ps 12. The text prints the *ketiv*, without recognition of the *qere*. The italianate substitutions for the

38. *Octaplus*, sign. A ii.r.; and above n. 33.
39. So for example, at Ps 1, 1, he begins with the statement that "quemadmodum praefati sumus in principio Mathei"; at Ps 13,6, speaking of early Jewish reading of some Psalms texts as Messianic: "hunc intellectum habuerunt antiqui hebreorum, ut magis declaravimus in scholiis libri levitici et in scholiis Isaie."

divine name (as found in the *Quadruplex*) are not employed; in this respect the *Octaplus* resembles modern printings. The individual psalms are numbered in Hebrew as in the massoretic text, i.e. Psalms 9 and 10 are separated, and Hebrew Psalm 147 is divided into two parts (at v. 12) as in the Greek, so that Psalms 148-150 coincide in numbers in the Hebrew and the Greek.[40] Passages found in the Septuagint and Gallican text traditions, but that lack textual support in the Massoretic Hebrew, are generally passed over without comment.[41] Where at 4, 8 the Septuagint and Gallican include 'oil' alongside the multiplied grain and wine, he says nothing of the first, but has a longer *scholion* underlining the apparent testimony to the Christian sacrament of the eucharist in the latter two, a traditional Christian topos found also in Lefèvre. Where the Gallican (but not the Septuagint) has an intrusion of three verses between 14, 3 and 14, 4, he comments on this in a *scholion,* where he suggests that the verses no longer in the Septuagint may once have been there, since they are in other ancient versions like the Arabic, Syriac and the Coptic (as well as in Romans 3), which he says derived them from the Greek.[42]

Giustiniani entitles column two (GiuHl) *Latina respondens hebree*. He might have printed here the *Hebraicum* of Jerome, as did the *Quadruplex*. But he announces instead a *nova interpretatio* in his dedication to Leo X. This version would be characterized, he admits, by a lack of Latin elegance, for he preferred to retain clumsy and even barbarous figures which themselves concealed sacred mysteries. Here he makes a clear allusion to Jerome who, in his letter to Pammachius, spoke of literal translation as respecting the mysteries that were concealed within even the word order of the original Hebrew.[43] Such literalism was the practice of his contemporaries, Felix of Prato[44] and later Santi Pagnini.[45] These early translators adopted a literalist approach in part also for pedagogical reasons, in effect providing the material for an interlinear Hebrew-Latin version.ebraicum.

Giustiniani frequently remains close to Jerome's *Hebraicum*. On other occasions, he reveals the influence of rabbinic commentaries, often possibly as these are mediated through Felix of Prato.[46] On occasion he may depend

---

40. See above n. 25 for the difference in the *Quadruplex*.
41. E.g. at Ps 1, 4, where his Gallican adds, with Greek support, a facie terrae.
42. Note "C" in Ps 14.
43. Jerome, *Epistulae* 57, 5, ad Pammachium, ed. I. Hilberg, Vienna-Leipzig 1910 (*CSEL* 54), p. 508-511.
44. Felix Pratensis, *Psalterium ex hebreo diligenissime ad verbum fere tralatum*, Venice, Bomberg, 1515.
45. Pagnini, Biblia, Lyon, Antoine du Ry, 1527-1528. See in this volume the study of G. Dahan.
46. For example, at 2, 12 his *osculamini filium* (contrast *Hebraicum*: *adorate pure*) agrees with one of Felix' marginal options, which is also the first reading proposed by Radak (David Qimḥi). At 4, 5 where *Hebraicum* is *Irascimini* (under the influence of the quote in Ephesians 4, 26), Felix and Giustiniani both read *contremiscete*, which is again Radak.

on neither. At Ps 19, 2, for example, for הרקיע he abandons the *firmamentum* of the *Hebraicum* and the Gallican (as well as Felix of Prato), for *extensio*, arguing in a *scholion* that the Hebrew is better understood “ab extendendo quam a firmando”, an insight encouraged by Jewish lexicographers like David Qimḥi. At 19, 5 where the *Hebraicum* has *sonus exivit* for יצא קום, echoing the Septuagint and Gallican (and Romans 10, 18), Giustiniani gives *exivit filum eorum*, while Felix has *cursus eorum* or marginal alternative *linea*. In his *scholion* Giustiniani writes: “eo intellectu quo linea proprie significat filum illud quo materiarii utuntur fabri ad signandam materiam.[47]”

The occasional lapsus does occur: at 20, 8, Hl has *in nomine DEI nostri*, omitting one of the two words for deity, the Hebrew being בשם יהוה אלהינו.

Giustiniani’s rendering of the tetragrammaton is in fact surprising. He attempts systematically to give *DEUS* for the divine ineffable name, using all capital letters; and he does this in both the second column (Hl) (his new translation of the Hebrew) and in the seventh column (Tl, the translation of the Aramaic discussed below). But he is very inconsistent. At 15, 1 for the tetragrammaton he has *DEUS* in Hl, but *Deus* in Tl; in 21, 2 *DEus* in Hl and *DEUS* in Tl; while at 16, 2, for אמרת ליהוה אדני אתה he has *Dixi Deo deus meus es tu* (Hl), and compare *locuta es tu anima mea coram DEO deo meo* (Al). Giustiniani adds a complication by also capitalizing the rendering of *’elohim*, sometimes when used as substantive, and often when used as a name, but not consistently, e.g. *DEUS* at 4, 2, but at 22, 2 *DEUS meus, deus meus*, while all of Ps 43 is without capitalization. And finally, this capitalization on occasion spills over into the Gallican of the third column, as we shall observe in the next section. There may be a precedent for the capitalization of *Deus* in the Conciliatum of Lefèvre d’Étaples, who does this consistently; he also capitalizes the tetragrammaton, but uses the traditional *DOMINUS*.[48] The replacing of the tetragrammaton by the word for God (as Giustiniani does) also occurs a few years later in Germany, when Kaspar Amman generally uses *gott* (without capitals), but occasionally slips back onto *her* (e.g. at 3, 2; 6, 2; 7, 2 et al.)[49] An interesting attempt by Giustiniani to deliver his reader from understandable confusion occurs at 18, 32. Here recognizing the problem he slips into paraphrase: *quis est DEUS preter eum qui dat esse. Et quis fortis preter DEUM nostrum*; as he explains in the note (B), “Magnum nomen DEI tetragrammaton hoc loco interpretati sumus ‘eum qui dat esse’, alioqui dicendum nobis fuerat ‘qui est Deus preter Deum’, que oratio absona et inintelligibilis videbatur”.

47. Ps 19, *scholia* A and C.
48. See the final section of the *Quincuplex*, 234f.
49. *Psalter des küniglichen prophetten Davids geteutscht nach warhafftigem text der hebraischen zungen*, Augsburg 1523.

The third column is entitled *Latina communis* (Gl) and is a strait-forward reprinting of the Jerome translation of the Greek Septuagint, often called the Gallican (as it is in Lefèvre's *Quincuplex*). Comparison with this last shows a fairly standard version of the common text, with a few differences. Notably, Giustiniani does not offer anything where Lefèvre's Gallican has *Semper* for the Hebrew סלה. His *scholion* as well as his translation in Hl indicates the disagreement of Greek, Latin and Hebrew interpreters, and his decision for this interpretation of *semper, sive eternum, sive perpetuum* for which he claims amongst others the support of the *chaldaeus interpres*. I note that his decision not to provide any translation of the word, whether *semper*, *diapsalma* or another, is also found in the multi-volume *Biblia* of Amerbach (Basel 1498) and the *Biblia* of Venice 1519 printed by the Florentine Lucantonio Giunti. The Complutensian polyglot gives "dp" (for *diapsalma*) on the first occasion (at 3, 3), but thereafter omits it.

What is more unusual is Giustiniani's introduction of capitalization of the word that renders the Greek θεός. This would normally be rendered *deus*, as it is printed at 4, 2 *Deus iustitiae meae*. But from 9,18, we read *gentes qui obliviscuntur DEUM*. And commonly thereafter in 10, 4, then 14,1, etc. There seems too little consistency, at least in the instances I have examined, to argue for a principled case; at most I discern some unsuccessful attempt to confine this use of capitals to instances where θεος translates אלהים, but also rarely when it renders אל. On the other hand at 18, 32, Gl has *quis DEUS praeter dominum, aut quis DEUS praeter DEUM nostrum*? Here the second DEUS renders the Hebrew צור, a word meaning 'rock'.[50] Here we must look to the Conciliatum of Lefèvre as the inspiration. But Giustiniani's practice is too idiosycratic (or erratic) to claim Lefèvre alone as the source.

The fourth column (G) is simply the *Graeca*. As was observed already earlier for the *Quadruplex*, in 1516 there was no agreed and edited common text of what is a version of the Septuagint. Comparing the text of our two polyglot editions, both have a general ascription of the book to 'David prophet and king'. The *Octoplus* adds a title ascribing Psalms 1 and 2 specifically to David, unlike the *Quadruplex;* at Ps 1 (but not Ps 2), the former notes in Greek that the Hebrew has no title.[51] This is also true for both Ps 33 (32 in Greek). The text regularly has Διάψαλμα as rendering of the Hebrew *sela*. More extensive study may reveal the source of Giustiniani's text.

The fifth column gives an Arabic version of the Psalter. This text, like the Aramaic which follows, is an *editio princeps.* Here unlike the other three ancient languages, it is noteworthy that Giustiniani did not give a Latin translation. We know that there was some familiarity with the Arabic language amongst Italian humanists of his generation; and he claims, in his preface to

50. See his complicated paraphrase of this verse in Hl, noted in the previous paragraph.

51. Ἀνεπίγραφος παρ' ἐβραίοις.

Leo X, that he has studied the language.[52] There is, moreover, an Arabic version of the prefatory letter, although we do not know if he wrote it, or had someone else make the translation of his dedication. In any event, no translation of the Arabic Psalter was furnished. Giustiniani does make occasional reference to the reading of the Arabic in his Scholia. At Ps 14, 1, he comments on the Arabic word chosen to translate the Hebrew נבל *(nabal)* which he concludes means one of several possibilities: "huic correspondens immanem, potius et impium ac immitem quam stultum significat[53]". He does not, however, use this in his own translation *ingratus* and in the accompanying note, preferring as we shall see below, the support of the Aramaic. He also notes in the same Psalm that the extra verses included in the Church's Latin are found in the Arabic, which he claims was at an early period translated from the Greek (and therefore the latter had those verses at that time).

The sixth column of the *Octaplus* gives the text of the Aramaic *targum* of the Psalter, known to Christians at the time and for centuries to come, as the Chaldaean. To Giustiniani accrues the merit of having printed the *targum* likewise for the first time. A year later, Felix Pratensis would oversee this text in the *Miqr'aot Gedolot*, the first edition of the *Biblia Rabbinica* by Daniel Bomberg in 1517. It would in turn be succeeded by the 1524-1525 edition under the auspices of Jacob ben Ḥayyim, and this edition became the standard until the 20th century. Meanwhile, another Italian Dominican, Santi Pagnini, likewise printed a text, verse by verse with a translation, in his fragmentary Psalms commentary of 1520-1521 (it concludes abruptly mid-text, near the end of Ps 28).[54] I have undertaken samplings of comparison between these, and found that Giustiniani's text is often, but not always, close to the other two.[55] In the absence of a critical text of the Psalms *targum*, one is left with the presumption that he had access to an Italian manuscript which may one day be identified containing variants that were not retained in the Venetian printings.

In the seventh column (Tl, the *Latina respondens chaldee*) Giustiniani provided a full Latin translation of the *targum*, and this became quickly an invaluable tool consulted and quoted by several contemporaries. Amongst these was the unidentified author, probably François Vatable, who provided the Aramaic complementary translations in the *Psalterium David, argumentis fronti cuiuslibet psalmi adiectis, Hebraica et Chaldaica multis in locis*

52. K. H. Dannenfeldt, "The Renaissance Humanists and the Knowledge of Arabic", *Studies in the Renaissance* (becomes *Renaissance Quarterly*) 2 (1955), p. 96-117.
53. The Gallican has *insipiens*, and Jerome's *Hebraicum* has *stultus*.
54. Pope Leo X ended his promised financing of what was also to have been a polyglot Bible: P. Grendler, "Italian Biblical Humanism and the Papacy," in E. Rummel, ed., *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, Leiden 2008, p. 242-44, who summarizes earlier studies of Pagnini.
55. For example, he differs significantly at Psalm 1, 5.

tralatione illustratum,[56] a handsome volume attributed to Lefèvre d'Étaples.[57] Lefèvre and his associate also gave similar versions labelled *Hebraicum*; in this case they identified their source, the new version of Felix Pratensis, the *Psalterium ex hebreo diligentissime ad verbum fere tralatum* (Venice 1515). The large majority of the renderings of the Aramaic – identified alongside the traditional Gallican of the Church with the rubric *Chaldaicum* – are without credit from Giustiniani, although some are revised versions of his translation. Vatable had almost certainly been a student of Giustiniani in Paris, gaining his knowledge of Aramaic at this source. Another reader of the *Octaplus* was Martin Bucer of Strasbourg, in whose voluminous commentary on the Psalms one finds occasional reference to the *Chaldaeus interpres*; these are usually quotations taken precisely from Giustiniani, although again with occasional revisions by Bucer.

The eighth and final column contains occasional *scholia,* notes written by Giustiniani on a variety of themes. He signalled these by the interjection of capital letters (A, B, etc.) within his own translation of the Hebrew (the Hl). At Ps 1, 1, he advises the reader that his notes will be relatively few, given the commentaries of others both Christian and Jewish.[58] His chief concern will be to provide materials with which his readers can refute the arguments of more modern Jewish commentators.[59] What follows here are illustrative examples.

Some of the notes refer to points of Hebrew grammar or style. At 2, 3 he observes that the Hebrew ממנו *(mimenu)* is ambivalent, meaning either *a nobis sive ab illo*; he translates as the former, as do all interpreters, so that there seems to be little reason for the note. Of more significance, at 6, 8 comes a lexical note (found in a number of mediaeval Jewish commentators) that עששה is a term that can be related to the word for moth or worm, hence his new translation *tinea corrosus est oculus meus* in contrast with Jerome's Hebraicum *calligavit oculus meus*, which avoids the rude vigour of the metaphor.[60] At Ps 9, 19, he adds a negative to the second half of the verse (which is not found in the Hebrew), commenting that in Hebrew style a negative in the first member can also have force in the second; this he gathers from the mediaeval rabbinic

---

56. Paris, Simon de Colines, 1524.
57. At this point Lefèvre had limited Hebrew, and almost certainly no Aramaic.
58. He names amongst he Greeks Didymus, Origen and Eusebius, the Latins Hilary, Augustine, Jerome, Ambrose and Cassiodorus; and Salomon (Rashi), Abraham (Ibn Ezra), David (Radak) and "a great host of more recent authors".
59. In his *Apologia ad Fabrum* Erasmus dismissed the notes for their Jewish references as "few in number, and most of them are feeble". In G. Bedouelle, ed., *Controversies*, Toronto-Buffalo-London 1998 (Collected Works of Erasmus, 83), p. 20-21.
60. He writes, note B: "Carie atritus aut tinnea corrosus עשש enim tineam significat a qua voce deducitur verbum עששה quod sonat tineavit, pro quo auribus consulentes vertimus *tinea corrosus est*."

commentators. In Ps 19, two new translations on the basis of Jewish lexicography are defended, as noted above (our n. 47). Other justifications of the translation we have seen above for 18, 32, and our note 50.

At 14, 1, Giustiniani cites the *targum* ascribed to *Ionatas Chaldaeus* (an erroneous attribution to the author of the *Targum* of the Prophets), but prefers the interpretation of Ibn ‘Ezra for the word נבל, and so renders *Dixit ingratus in corde suo: non est Deus*. He cites for his case Ibn ‘Ezra on Dt 32, 6; he quotes him at length, and summarizes but does not translate, preferring, he says, to leave simply the Hebrew quote *studiosis hebree lingue*!

The most original of these scholia, one that has attracted deserved attention from historians, is found at 19, 5, note D, on *in fines mundi verba eorum*, where Giustiniani has a very lengthy note that is in fact the oldest biographical notice on Christopher Columbus. The latter’s wondrous audacity is celebrated, and because he had frequently proclaimed his divine mission to fulfil the statement of this verse (read christologically as prophecy), Giustiniani considers the feats of his countryman worthy of inclusion here.

Many scholia demonstrate the hermeneutical thrust of the author of the *Octaplus,* which is strongly christological, like that of his valued source Lefèvre. Unlike the latter, who lacked the Hebrew to read Jewish sources,[61] Giustiniani was determined to demonstrate the fallacy of modern Jewish interpretation by using particular quotes from early midrashic authors, in particular but not exclusively the *Midrash Tehillim*.[62] He writes already, for example at Ps 2, that midrashic sources confirm Rashi’s statement that the older Jewish reading of the Psalms was messianic. So Ps 18 concludes with a quote in Hebrew, with his own translation, from the *Midrash Tehillim*, to the effect that the “fortress” and “tower” are none other than king Messiah. His style and character remind one of the 13th century polemicist Raymond Martini in the *Pugio Fidei*, first the quote in un-pointed Hebrew, then a translation and commentary.

At Ps 8, 6, Giustiniani translated *Minuisti eum parum a Deo*, in contrast with the Gallican *ab angelis*, and in another lengthy note cited as support for his position Jerome and Lefèvre. He thereby launched himself into what became almost instantly a spectacular debate between Lefèvre and Erasmus, who defended vigorously and with some waspishness the Gallican reading in

61. Although in his preface he denounced those who followed them as betrayers of the true Christian sense: see R. G. Hobbs, “Lefèvre against a ‘judaized’ Psalter”, in R. G. Hobbs and A. Noblesse-Rocher (ed.), *Bible, Histoire et Societé. Mélanges offerts à Bernard Roussel*, Turnhout 2013 (BEHE-SR, 163), p. 91-109.

62. At Ps 1, 1, Lefèvre states, in keeping with the Alexandrian Patristic tradition, that “Psalmus de Christo domino [.…] *Beatus vir* describitur Christus”; Giustiniani agrees “*Vir* iste est Christus Iesus, verbum Dei, verus Deus verusque homo”, and adds a quotation (in Hebrew and translation) from Simeon ben Johai on Gn 1, 26 as support.

his New Testament Annotations, and then in his *Apologia ad Fabrum*. The particulars of the debate, with its sharp christological implications, have been analyzed thoroughly, and are beyond our interest here.[63]

Two remarkable, and strikingly different, polyglot Psalters in the same year. As the foregoing makes clear, there is still significant work to be done, in particular around text sources. It is possible nonetheless to offer a few observations.

On Giustiniani's *Octoplus* first. On print presentation, certainly it is defective, lacking elegance and even clarity. The style is almost script, the printer's fonts of low quality. The episodic and idiosyncratic character of its *scholia*, passing without comment over some psalms where there were certainly grammatical and lexical questions and the fact that they are resolutely christological in interpretation, links them to an older era, and makes them unlikely to be of wide influence for the more historically- and grammatically-minded interpreters of the sixteenth-century. Their commitment to demonstrating the greater reliability (for Christian readers) of midrashic over mediaeval Jewish interpretation, is likewise against the stream of much Christian Hebraism, reinforcing instead the older anti-judaistic work of Raymond Martini, and of the 15th century Pérez de Valencia. It is consistent with Giustiniani's subsequent publication in a Paris 1520 edition of the polemical treatise of the 14th century monk S. Prochetti, *Victoria adversus impios Iudaeos*. What the *Octaplus* does contribute significantly is a *targum* edition, which admittedly would be surpassed by Bomberg the next year in Venice, and a Latin translation of the same, whose contribution is found in various publications of the decades to come. Finally, Giustiniani's reckless audacity in printing and distributing the volume in large numbers, meant a widespread witness to a biblical polyglot, and a broadening of Europe's imaginative horizons with the presence of an Arabic text.

The Froben-Amerbach-Pellican *Quadruplex* was certainly less ambitious. But its elegant presentation and clarity, and the omission of much of the massoretic pointing provided a text that was for Christians easy to engage, although in time it would also be superseded by the Bomberg editions with the full massoretic apparatus. The *Quadruplex* was relatively accessible financially, and its reprintings confirm this popularity. The association with Froben assured a network for distribution and in turn a commercial success, all helped by his continuing output of *Hebraica* in smaller and therefore less expensive format; in this respect the availability of the *Quadruplex* as a volume independent of the Jerome edition added to its sales.

63. H. Feld, "Der Humanistenstreit um Hebräer 2, 7 (Psam 8,6)", *Archive für Reformationsgeschichte* 61 (1970), p. 5-33; G. Bedouelle, *Le Quincuplex: Guide de lecture*, Geneva 1979, p. 121-133.

This paper has indicated directions for further research into these two polyglots.[64] It also confirms, I believe, their contribution to the biblical renaissance of the early 16th century. In his assessment of their impact upon the life and thought of the European church, we ought to grant Conrad Pellican some reasonable grounds for the optimism expressed in our opening statement.

64. In particular, the work done by A. Cevolotto on Giustiniani (above n. 30) needs further careful analysis.

LE TRAVAIL D'ÉRASME SUR LE NOUVEAU TESTAMENT

Du *Novum Instrumentum* aux *Paraphrases*

Jean-François Cottier
Université Paris-Diderot / Cérilac

C'est en 1499, en visite en Angleterre, qu'à l'occasion d'une conférence de John Colet sur Paul l'intérêt d'Érasme pour le commentaire de la Bible s'éveilla, intérêt qui devint dès 1501 projet d'étude : « Sur Paul, nous avons entrepris depuis longtemps déjà une explication qui nous a demandé un grand travail. Voilà certes une entreprise audacieuse, mais confiant dans le secours divin nous mettons tous nos soins à ne pas paraître avoir entrepris ce travail sans raison et sans profit…[1] »

Un second élan à son travail de bibliste lui fut donné en 1504, quand il découvrit au couvent prémontré du Parc, près de Louvain, les notes de Lorenzo Valla († 1457) sur le Nouveau Testament. Il en donna alors une édition le 13 avril 1505[2] chez son ami l'éditeur parisien Josse Bade, sous le titre d'*Annotationes in Nouum Testamentum*. Ces notes, destinées à l'origine à ne circuler qu'au sein d'un petit groupe de savants, avaient connu deux rédactions (1442[3] ;

1. Cf. Ep. 164, 39-43 : « In quem (Paulum) nos iampridem enarrationem magno studio molimur. Audax quidem facimus, sed tamen diuino auxilio freti sedulo dabimus operam ne […] sine causa vel sine fructu suscepisse videamur. » Voir par exemple C. A. L. Jarrott, « Erasmus' biblical Humanism », *Studies in the Renaissance* 17 (1970), p. 119-152 ; A. Rabil Jr., *Erasmus and the New Testament*, San Antonio 1972, p. 37-46 ; J. H. Bentley, *Humanists and Holy Writ. New Testament Scholarship in the Renaissance*, Princeton 1983 (Érasme, p. 112-193) ; G. Marc'Hadour, « Le Nouveau Testament dans la correspondance d'Érasme », dans *La correspondance d'Érasme et l'épistolographie humaniste*, Bruxelles 1985, p. 67-83 : « Le Nouveau Testament fut sans conteste le champ principal de l'érudition d'Érasme, et il se dresse comme un Everest dans le paysage de son œuvre. » Sur toute cette question, voir M. Wallraff, S. Seidel Menchi, K. von Greyerz, éd., *Basel 1516 : Erasmus' Edition on the New Testament*, Tübingen 2016, p. 21 *sqq*. en particulier.
2. Cf. Ep. 182, préface à Christophe Fischer, mars 1505.
3. *Collatio Noui Testamenti*, éd. A. Perosa, Florence, 1970.

10.1484/M.BEHE-EB.5.115670

1453-57[4]) et étaient restées largement inconnues jusqu'à l'édition d'Érasme[5]. Et lui, qui s'était d'abord enthousiasmé pour l'exégèse allégorique, découvrit alors l'exégèse grammairienne. Celle-ci fondée sur l'autorité des Classiques pour les questions de vocabulaire, de grammaire et de correction du style, et des Pères pour l'interprétation théologique[6], enseignait qu'il fallait expliquer l'Écriture comme on explique Virgile ou Cicéron[7]. On peut donc imaginer que c'est sous cette impulsion qu'Érasme entreprit sa propre traduction du texte grec du Nouveau Testament et comprit la nécessité d'une nouvelle édition critique[8]. En outre, en s'intéressant beaucoup plus que Valla aux problèmes textuels et aux questions de traduction, Érasme dépassa rapidement en ampleur et en profondeur[9] l'œuvre de son prédécesseur, auquel il voua cependant toujours une grande admiration : « Pour ma part, je pense que Valla mérite les plus grands éloges : lui qui était un spécialiste de rhétorique plus qu'un théologien, il a étudié les Saintes Lettres avec tant de zèle qu'il a comparé les textes grec et latin, alors que quantité de théologiens n'ont jamais lu le Nouveau Testament en entier et dans sa continuité…[10] » Quant à la chronologie de ce long « chemin de Damas », il faut pour la comprendre se référer désormais à la récente contribution de Mark Vessey[11], qui retrace avec précision les différentes étapes de cet itinéraire d'Oxford à Bâle, des épîtres de Paul au *Novum Instrumentum*, de 1501 à 1514, étapes dont on suit les tournants dans la correspondance de l'humaniste, dans ses différents projets éditoriaux et dans les portraits qu'il fait faire de lui-même.

---

4. Éd. dans les *Opera omnia*, Bâle 1540 ; éd. E. Garin, Turin 1962, t. I : *In Nouum Testamentum annotationes*.
5. C'est la deuxième version qu'édita Érasme.
6. Sur les principes de cette nouvelle exégèse « critico-scientifique » de la Bible, il faut lire la *Paraclèsis* (*LB* V, 137-144 = *LB* VI, *3r-*4v), l'*Apologia* (*LB* VI, **2r-**3r), ou la *Ratio veræ theologiæ* (*LB* V, 75-138) qui accompagnent les éditions du Nouveau Testament de 1516 et 1518 (*LB* = *Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia*, éd. J. Leclerc, Leyde 1703-1706, 10 t. en 11 volumes).
7. « Voilà ce que signifie l'exégèse grammairienne dont Valla fut l'initiateur et Érasme le champion », J. Chomarat, « Les *Annotations* de Valla, celles d'Érasme et la grammaire », dans O. Fatio et P. Fraenkel, éd., *Histoire de l'exégèse au xvie siècle*, Genève 1978, p. 227 ; Id., *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, Paris 1981, p. 535 : « Érasme applique la même méthode d'interprétation à des textes de l'Écriture, à un poète chrétien et à Virgile… »
8. Cf. Lorenzo Valla, *Opera omnia*, Bâle 1540 [repr. Turin 1962], p. 339 : « Conferebam riuum Latinum cum Græco fonte Noui Testamenti. » Les travaux réunis dans *Basel 1516* sont plus radicaux et voient dans l'entreprise d'Érasme une volonté délibérée de déconstruire le texte de la Vulgate, l'édition du texte grec étant subordonnée à cette entreprise : cf. en particulier J. Krans, « Deconstructing the Vulgate », *Basel 1516*, p. 187-206.
9. Cf. H. Holeczek, *Humanistiche Bibelphilologie als Reformproblem*, Leyde 1975, p. 79-100.
10. Cf. Ep. 337 (à Dorp), l. 839-44 : « Equidem Vallam plurima laude dignum arbitror, hominem rhetoricum magis quam theologum, qui hac diligentia sit vsus in sacris litteris vt Græca cum Latinis contulerit, cum non pauci sint theologi qui nunquam vniuersum Testamentum ordine perlegerint… » Cf. aussi *Paraphr. in Eleg. Laur. Vallæ*, *ASD* I-4, p. 191-192.
11. Dans *Basel 1516*, p. 3-26 ; *Portraits of Erasmus*, Bruxelles 2010 (Colloquia in Museo Erasmi 39)..

Les *Paraphrases* d'Érasme sur le Nouveau Testament, publiées pour leur part entre 1515 et 1524[12], couronnent pour ainsi dire ce grand projet humaniste et pastoral de travail sur le texte biblique. Par ailleurs, à lire sa correspondance, on peut d'ailleurs penser qu'Érasme n'a pas eu dès le départ la volonté de paraphraser l'ensemble du Nouveau Testament. Après la publication en mars 1521 des *Paraphrases des Épîtres,* à Louvain chez Dirk Martens et à Anvers chez Michaël Hillen, c'est le cardinal de Sion, Matthieu Schinner, qui donna à l'humaniste, en juin de la même année, l'impulsion nécessaire pour qu'il étende son travail aux Évangiles. Il commença alors par la *Paraphrase de Matthieu*[13] qui sortit de presse à Bâle, chez Froben, le 21 mars 1522, précédée d'une longue lettre au lecteur et d'une dédicace à Charles Quint. Un an et demi plus tard[14], dans sa lettre de dédicace à la *Paraphrase de Luc* adressée à Henri VIII, Érasme en vient même à se justifier d'avoir paraphrasé les quatre évangiles : « Alors que nous rédigions la paraphrase de Matthieu, nous ne nous attendions pas à ce qu'on nous en réclame une sur Jean, et bientôt sur Luc. Mais à présent, pour éviter toute lacune entre les évangélistes, nous avons également ajouté une paraphrase de Marc[15]. » Bien plus, alors que les premières *Paraphrases* étaient dédiées à de grandes figures de l'Église : Romains, Éphésiens, Pierre, Jude et Jacques aux cardinaux Grimani, Campeggio, Wolsey, et Schinner ; Corinthiens, Timothée, Tite, Philémon, Galates et Hébreux aux évêques Érard de la Marck, Philippe de Bourgogne, Antoine de la Marck, Sylvestre Gigli, Érasme choisit très symboliquement de dédier ses *Paraphrases des Évangiles* aux quatre plus grands souverains de l'époque : Matthieu à Charles Quint, empereur du Saint-Empire de 1519 à 1555, Jean à Ferdinand d'Autriche (1503-1564), empereur du Saint-Empire à partir de 1556 ; Luc à Henri VIII, roi d'Angleterre (1509-1547) et Marc à François Ier, roi de France de 1515 à 1547[16].

---

12. Cf. le tableau de J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique*, p. 589.
13. Cf. Ep. 1248, l. 14n, p. 610, et la dédicace à Charles Quint, Ep. 1255, l. 14-16, 29-30.
14. Bâle, 23 août 1523.
15. Ep. 1381, l. 415-417 : « Quum scriberemus in Matthæum, nihil minus expectabamus quam vt flagitaretur Ioannes ac mox Lucas. Nunc ne qua lacuna vacua videtur inter Euangelistas, addemus et Marcum. »
16. Si toutes ces dédicaces avaient pour but de défendre la méthode et le but des paraphrases, elles avaient aussi pour fonction de protéger Érasme de ses détracteurs. D'autre part, on peut déceler derrière ses dédicaces aux rois, le désir d'Érasme de réformer en humaniste l'Europe chrétienne et sa volonté d'illustrer symboliquement son pacifisme en encourageant les princes de ce monde à imposer la paix et apaiser les souffrances de la communauté chrétienne. C'est aussi le même projet qui sous-tend deux œuvres presque contemporaines : *L'éducation du Prince chrétien* (1516) destiné à Charles Quint, et la *Complainte de la Paix* (1517), l'humaniste espérant que les princes de l'Église et du monde, éclairés par son enseignement, conduiraient leurs peuples vers le nouvel âge de l'humanisme chrétien.

Son projet de paraphraser le texte néo-testamentaire, et pas seulement les paroles des apôtres comme Paul (Épîtres) ou Luc (Actes), mais les mots mêmes du Christ, participent ainsi à sa volonté de donner un accès au texte saint le plus large possible, tout en illustrant ses propres conceptions théologiques : « Je t'envoie le médecin Luc, Très Noble Roi, pas vraiment différent de celui que tu connaissais auparavant, mais qui s'exprime désormais de manière plus claire et plus abondante pour des oreilles latines »[17], écrit-il en 1523 à Henri VIII dans la lettre préface à la *Paraphrase de Luc*, au moment où il ne lui reste plus qu'à paraphraser Marc (décembre 1523) et les Actes (février 1524)[18]. Ces mots préliminaires affirment clairement sa volonté de transmettre le texte saint sans le changer mais en le rendant plus accessible et plus intelligible à ses contemporains. Par comparaison, il me semble que c'est également dans cette perspective, qu'il donna une édition complètement neuve du texte grec du Nouveau Testament, accompagnée d'une traduction latine améliorant et clarifiant le texte de la Vulgate (pour mieux se détacher de la tradition médiévale ?[19]) tout soutenu par des *Annotations* érudites et couronné par une paraphrase rhétorique.

Toutefois, s'agissant des Évangiles, Érasme fut confronté à un double problème : comment récrire les paroles mêmes du Christ, sans risquer – comme il le dit lui-même dans sa lettre dédicatoire à Charles Quint – « d'allumer une lampe en plein midi »[20], et surtout comment paraphraser de manière convaincante quatre textes qui annoncent le même Évangile, et dont de très nombreux passages sont communs[21] ? Cette question, les éditeurs du texte des *Paraphrases* l'ont continuellement en tête, et on ne pourra lui consacrer une étude vraiment exhaustive qu'une fois les quatre textes édités et disponibles.

---

17. Ep. 1381, l. 1-3 : « Mitto tibi Lucam medicum, generosissime Rex, non alium quam antehac habebas, sed Latinis auribus explanatius fusiusque loquentem. »

18. C'est en mars 1524, chez Froben, que parut l'édition de l'ensemble des *Paraphrases du Nouveau Testament*, l'Apocalypse exceptée, texte qui a toujours paru à Érasme impossible à expliquer : « En effet, outre de nombreux autres travaux, j'ai achevé toutes les *Paraphrases du Nouveau Testament*, sauf l'Apocalypse, qui se refuse absolument au paraphraste, voire au traducteur. » Cette édition fut reprise en 1524, puis en 1534, puis dans l'édition posthume de 1540.

19. Cf. *Basel 1516*, p. xiv, et spéc. J. Krans, « Deconstructing the Vulgate : Erasmus' Philological Work in the *Capita* and the *Soloecismi* », p. 187-206. Voir aussi I. P. Bejczy, *Erasmus and the Middle Ages. The Historical Consciousness of a Christian Humanist*, Leyde 2001.

20. Cf. *Adagia*, 1406 (*LB* II) 556 ; cf. J.-F. Cottier, « *Lucernam accendere in meridie ?* Du bon usage de la paraphrase biblique selon Érasme », dans W. François et A. A. den Hollander, éd., *Infant Milk or Hardy Nourishment ? The Bible for Lay People and Theologians in the Early Modern Period*, Louvain 2009 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 221), p. 65-85.

21. Cf. p. ex. P. Benoit et M.-E. Boismard, *Synopse des quatre évangiles en français, avec parallèles des apocryphes et des Pères*, Paris 1965.

Foi et langage

> Il y a chez Érasme une pensée profonde qui établit un rapport de nature entre le langage et la foi religieuse. L'homme selon lui se définit non point par la raison mais par le langage […]. S'il est impossible sans commettre un cercle vicieux de définir ou de détruire le *langage*, qui, en quelque sorte, est toujours déjà là, on peut du moins dire en quoi consiste sa compréhension : *c'est de pouvoir redire en d'autres mots le sens de ce qu'on vient d'entendre ou de lire*. Ce premier aspect est expliqué et illustré dans le *De copia verborum et rerum* : synonymie, équipollence ou équivalence des énoncés, en somme traduction à l'intérieur de la même langue. Telle est la base des *Colloquium familiarum formulæ* et de là provient le genre de la paraphrase, si bien illustré par celles d'Érasme sur le Nouveau Testament[22].

Ces mots de Jacques Chomarat mettent directement en perspective ce qui est en jeu dans les *Paraphrases* d'Érasme : le rapport du langage et de la foi. Toute l'herméneutique d'Érasme est en effet dominée par la prise en compte du hiatus existant entre la perfection du Verbe de Dieu et l'imperfection des paroles humaines[23] : « Le langage des hommes est tout entier rempli de tropes. C'est ainsi qu'il a paru bon à la Divine Sagesse d'une certaine façon de balbutier avec nous de la façon la plus répandue[24]. »

Aussi, tout le travail d'Érasme sur la Bible a-t-il eu pour but ultime de permettre au lecteur de rentrer dans l'intelligence des Écritures pour les assimiler et pour en être transformé, sans pour autant se limiter à l'horizon étroit d'une interprétation trop individuelle[25]. La paraphrase érasmienne consiste donc à la fois en une traduction et une interprétation de cette traduction, interprétation dont le statut est déguisé par une réécriture sous forme de narration continue sans annotations. Cette façon de faire donne de l'autorité à l'interprétation d'Érasme, mais cet élément dialogique reste enclos dans une narration monologique[26]. Il s'agit de pénétrer la couche difficile du texte biblique pour mieux comprendre la véritable signification spirituelle de la mission du Christ :

---

22. J. Chomarat, *Mots et croyances. Présence du latin*, t. II, Genève 1995, p. ii.
23. Cf. M. J. Barnett, « Erasmus and the Hermeneutics of Linguistic Praxis », *Renaissance Quaterly* 49 (1996), p. 542 sq.
24. Cf. Eccl. III, ASD V-5, p. 176 : « Totus enim hominum sermo tropis differtus est. Sic autem visum est diuinæ sapientiæ nobiscum vulgatissimo more quodam modo balbutire » ; si l'on peut rapprocher ce passage du début de la *Rhétorique* d'Aristote, il s'agit bien d'une pensée personnelle – et importante – d'Érasme.
25. L. Carrington, « The Boundaries Between Text and Reader : Erasmus's Approach to Reading Scripture », *ARG* 88 (1997), p. 5-22. Cf. aussi J. Étienne, « La médiation des Écritures selon Érasme », dans J. Coppens, éd., *Scrinium Erasmianum*, Leyde 1969, t. II, p. 3-11.
26. Cf. J.-F. Cottier, « Erasmus's Paraphrases : A 'New Kind of Commentary' ? », dans J. Rice Henderson, *The Unfolding of Words : Commentary in the Age of Erasmus*, Toronto 2012, p. 41-74

> Cette tâche de sauver les hommes consiste essentiellement en deux choses : des actes, à savoir faire des miracles, subir le supplice de la croix, ressusciter, où il ne réalise rien qui n'eût été soit esquissé dans la Loi, soit annoncé par les Prophètes ; ensuite des paroles, par lesquelles il fit connaître à l'univers la nouvelle Philosophie de l'Évangile, afin que nous trouvions en lui tout à la fois les principes et le modèle de la vie pieuse[27].

Pour ce qui est de notre sujet, il va donc falloir à Érasme récrire le texte des évangiles pour en diffuser le message salvateur, mais aussi faire varier ses quatre paraphrases pour ne pas sembler se répéter. Il a pour cela le support d'une rhétorique qu'il possède et qui lui permet de redire sans se répéter. C'est à l'analyse de quelques exemples que j'espère probants que nous allons maintenant nous attacher.

Poétique de la paraphrase

Comme on l'a vu déjà énoncé par Jacques Chomarat, le principe de base de la paraphrase est celui de la *synonymie* : Érasme en effet se plaît à récrire presque systématiquement le texte néo-testamentaire avant de le développer suivant des principes qui seront analysés ensuite. Un exemple suffira à illustrer sa méthode de réécriture[28] :

Mt 11, 5

(Jean Baptiste est en prison ; ayant entendu parler des œuvres du Christ, il envoie ses disciples lui demander s'il est « Celui qui doit venir ». Jésus répond :)

Nouveau Testament (Vulgate)	*Paraphrase*
cæci vident,	cæci recipiunt visum
claudi ambulant,	claudi ambulant
leprosi mundantur,	leprosi mundantur
surdi audiunt,	surdi audiunt
–	dæmoniaci liberantur
mortui resurgunt,	mortui reuiuiscunt
pauperes euangelizantur	denique iuxta vaticinium Esaiæ, pauperes et humiles amplectuntur lætum salutis æternæ nuncium, quem feroces et arrogantes aspernantur

---

27. *Paraphr. in Act.*1, 1 LB VII 660A : « Huius negotii summa duobus in rebus constitit : in factis, hoc est in edendis miraculis, in tolerando supplicio crucis, in resurrectione, in quibus nihil non exhibitum est per illum, quod vel in Lege fuerat adumbratum, vel a prophetis promissum : tum in dictis, quibus orbi tradidit nouam et euangelicam philosophiam, vt ab eodem peteremus et rationem et exemplum pie viuendi. »

28. Les citations sont extraites de *LB*.

Cette réponse de Jésus aux disciples de Jean-Baptiste est en fait un centon de textes d'Isaïe : Is 26, 19 (morts), 29, 18 (sourds), 35, 5-6 (aveugles, sourds, boiteux, pauvres), 61, 1 (Bonne nouvelle aux pauvres), indiqué comme tel par Érasme *(iuxta vaticinium Esaiæ)* complété en outre par la mention des possédés. Les quatre premières propositions sont purement reproduites, en utilisant à deux reprises le principe de synonymie qui rend plus compréhensibles certains termes (*videre = recipere visum ; resurgere = reuiuiscere* : si les aveugles « voient », NT, c'est qu'ils ont « recouvré la vue », *Paraphr.* ; si les morts « se lèvent », NT, c'est qu'ils ont « été rendus à la vie », *Paraphr.*), la première étant par ailleurs justifiée dans les *Annotationes* : « ἀναβλέπουσιν Græcis expressius est, quasi dicas : *reuident* seu *recipiunt visum*[29]. » La dernière proposition utilise pour sa part une amplification explicative : *pauperes euangelizantur* (2 mots) devenant « pauperes *et humiles amplectuntur lætum salutis æternæ nuncium, quem feroces et arrogantes aspernantur* » (13 mots), où *pauperes* est doublé par *humiles*, l'hellénisme *euangelizari* est rendu par l'équivalent latin *lætum nuncium*, traduction à nouveau justifiée dans les *Annotationes* : « Εὐαγγελίζω σοι, εὐαγγελίζω σε, vt indicat Theodulus *De dictionibus rhetoricis*. Proinde nos vertimus *pauperes lætum accipiunt Euangelii nuncium* »[30], l'expression étant en outre précisée par un génitif objectif *salutis æternæ* ; enfin une proposition relative définit par antithèse qui sont les pauvres et les humbles[31]. La comparaison de la paraphrase du même passage chez Luc est à cet égard instructive. Le texte étant gardé à peu près à l'identique à quelques changements près, dont celui notable de la mise en relief de la prophétie d'Isaïe (Is 26, 19) : « *Ite renuntiate Ioanni quæ vidistis oculis, quæ audistis auribus : Cæci* visum recipiunt*, claudi ambulant, leprosi mundantur, surdi audiunt, [...], mortui reuiuiscunt, pauperes et humiles amplectuntur lætum salutis nuntium*, [iuxta prophetiam Esaiæ, quæ dicit : Ad euangelizandum pauperibus misit me]. »

Très proches de la synonymie, mais liés à l'amplification, on trouve également de nombreux exemples de *périphrases*. Ainsi Érasme écrit-il régulièrement : *Illud affirmo vobis* là où le texte original écrit *amen*[32] ; de même, l'expression du temps est souvent rendue par une périphrase : *in diebus Herodis* devient « eo tempore quo regnum apud Iudæos obtinebat Herodes » en *Paraphr. in Mt.* 2, 1 (lignes 12-13) ; *Die autem natalis Herodis*... devient « Quum enim iuxta morem ethnicorum celebraret diem suum natalem... » en *Paraphr. in Mt.* 14, 6 (lignes 32-33), etc.

---

29. *ASD* VI/5, p. 197.
30. *ASD* VI/5, p. 198.
31. Cf. Lc 7, 22-23, *LB* VII, col. 355B.
32. *Paraphr. in Mt.* 5, 20, l. 364 ; 5, 22, l. 377; 6, 5, l. 62 ; 12, 31, l. 204, etc.

Il y a toutefois une exception régulière au principe de synonymie, lorsque c'est Dieu lui-même qui prend la parole, comme dans le cas des citations des prophètes de l'ancienne Alliance ou dans certains passages du Nouveau Testament. Ces paroles sont alors reproduites sans changement, comme le montre par exemple la paraphrase de l'épisode du baptême du Christ : le passage est largement amplifié (comme le montre la comparaison de deux amplifications sur Matthieu et Marc), mais les paroles de Dieu, particulièrement sacrées et théologiquement fondatrices, sont conservées intactes :

Mt 3, 16-17
// Mc 1, 10-11 ; Lc 3, 21-22 ; Jn 1, 32

> [16]*Baptizatus autem confestim ascendit de aqua et ecce aperti sunt ei caeli et vidit spiritum Dei descendentem sicut columbam venientem super se* [17]*et ecce vox de caelis dicens hic est Filius meus dilectus in quo mihi conplacui*
> < *Baptizatus autem Iesus confestim*> (v. 16) Simul autem vt ostenderet quid nobis agendum esset a baptismo, et quanta felicitas daretur per baptismum, *Iesus* alacer ac properans veluti deposita peccatorum sarcina, *egressus ab aqua*, docens in lotionibus non esse commorandum, nec ad eas subinde redeundum, iteratis peccatis sed semel abiectis ac sepultis in baptismo commissis vitæ prioris, ad spiritualis vitæ munia festinandum, compositis genibus et sublatis in cœlum manibus deprecatus est Patrem vt hoc negocium seruandi genus humanum, quod aggrederetur, omnibus felix ac faustum esse vellet, isque sua paterna autoritate commendaret filium suum orbi, ne parum grauis esset Ioannis autoritas quanquam hoc quoque pro tempore profuit crassis et rudibus. Et ecce palam teste tanta hominum multitudine Pater asseruit autoritatem Filio suo. *Cœli diffisi*, prodigiosam quandam lucem ostenderunt. Quin et Ioannes *conspexit spiritum cœlestem*, visibili *specie columbæ, delabi e cœlo et sacro illius vertici infidentem*. (v. 17) Vnde columba venerat, oculis conspicua, inde venit et vox paterna auribus omnium insonans : *Hic,* inquiens, *est ille Filius meus vnice dilectus, delicium animi mei, et in quo mihi singulariter placeo, ipsum audite, meæ mentis interpretem, et meæ bonitatis erga vos dispensatorem*. Quoniam autem Iesus id temporis adhuc ignotus erat multitudini, quæ de Ioanne magnifice sentiebat, ne vox quæ e sublimi missa, neminem certo designabat sensibus, putaretur ad Ioannem pertinere ; idcirco additum est cœlestis columbæ visibiIe signum quæ capiti infidens ceu digito demonstraret omnibus ad quem ea vox pertineret. Quo quidem signo et ipse Ioannes iam plene certoque monitus est, illum esse Filium Dei. Quod post palam testificatus est, hoc signum et ante sibi promissum a Patre fuisse, quo citra dubitationem in tanta hominum turba dignosceret illum, qui baptizaturus esset omnes Spiritu et igni. Atque his ceremoniis Dominus Iesus declaratus et consecratus est magister noster, cuius theologiam quisquis sequetur, is vere beatus erit.

// Mc 1, 10-11

(v. 10) Vt vnus quilibet e populo baptizatus est Iesus, sed Pater cælestis insigni et inaudito signo secreuit eum a reliquis. Etenim simulatque Iesus relicto Iordane, quem sui sacri corporis contactu consecrarat, sese recepisset in terram, dum intentus est precationi, Ioannes vidit diffindi coelos, atque inde Spiritum sanctum deuolare in sacrum verticem Domini, atque inibi commorari. Adae superbia, paradisum nobis clauserat ; Christi modestia, pro paradiso coelum nobis aperuit. Visibile signum exhibitum est oculis, sed quo doceremur, quales animos amaret Spiritus ille coelestis, et quales redderet. Satanae mundique spiritus reddit et amat animos elatos, tumidos, feroces, at Spiritus ille coelestis, amat modestos, mites, ac tranquillos. Nihil enim columba simplicius, aut a pugna raptuque alienius. Expressum est in Domino corporali typo, quid fiat spiritualiter in omnibus, qui syncera fide suscipiunt baptismum euangelicum. Corpus aqua tingitur, sed mens inuisibili gratia perungitur. Porro quod in vertice Domini columba permansit, designabat, caeteris quidem piis, pro modo fidei dari Spiritum sanctum, prout rerum praesens vsus postularit, caeterum in Iesu perennis erat fons omnis gratiae coelestis. Neque enim columba tum deferebat ad illum nouam gratiam, sed plenitudinem in eo gratiae declarabat, et vnde nobis omnis gratia manaret, ostendit. Hoc tam euidenti signo, quod acceperat a Patre, confirmatus Ioannes, non dubitauit illum pronunciare Filium Dei. (v. 11) Graue erat apud Iudaeos Ioannis de Christo testimonium, sed longe grauius testimonium ipsius Patris, cuius vox e coelis insonuit, dicens : *Tu es ille filius meus vnice charus, in quo sibi placet animus meus*. Gaudium enim Patris, Filius sapiens.

Cette comparaison, nous amène à analyser le troisième procédé de réécriture : celui de l'*amplification*, qui est pour Érasme une sorte de paradigme théologique de la liberté spirituelle et littéraire[33] et un outil ordinaire de l'orateur comme il le rappelle lui-même, non sans humour, dans l'*Ecclesiastes* : « …La plus grande partie de l'éloquence consiste à agrandir et à amoindrir, surtout pour le prédicateur qui doit en général parler devant une foule ignorante qui bâille […][34]. »

---

33. M. Hoffmann, *Rhetoric and Theology : The Hermeneutic of Erasmus*, Toronto 1994, p. 146-147 : «Again, the movement of spiritual freedom must not lead to libertinist excesses, but is to balanced by what one can call theological concision ; not the narrowness of the letter, the law, and the flesh, where freedom is constrained, but the concentration on Christ, where freedom is qualified by imitation. Rhetorical amplification, then, is checked by the notion of concision. Freedom is limited by authority. Even as art transcends nature through amplification, art nevertheless must imitate nature. Likewise, the freedom of the spirit is kept in balance by the concentration on Christ's teaching and by the requirement of imitating him.»

34. *Eccles. LB* V, 968 : «Non minima pars eloquentiæ sita est in augendo ac diminuendo, præsertim Ecclesiastæ, cui fere dicendum est apud imperitam et oscitantem multitudinem…» ; cf. B. Perona, «Imagination et rhétorique dans l'Ecclesiastes. Érasme lecteur de Quintilien», *Camenæ* 8 (2010), p. 1-13.

Ainsi, une fois le travail sur les synonymes accompli, le paraphraste ajoute des parties, des phrases, des paragraphes entiers qui donnent des détails historiques, des explications rationalisantes, qui développent des notions théologiques ou replacent le passage dans le contexte plus large de l'histoire du Salut, voire synthétisent ses commentaires en une production relevant de la rhétorique. C'est bien sûr l'originalité principale de la paraphrase érasmienne, et à ceux qui lui reprochent de trop retravailler le texte saint, Érasme répond que, si rien n'était ajouté à l'Écriture, ses *Paraphrases* ne seraient pas des paraphrases[35] !

La technique d'amplification comprend différents procédés dont le plus fréquent est sans doute celui de la *recherche des causes* et des *précisions sur les circonstances*. Ainsi dans la parabole du semeur, le paraphraste explique chaque étape de la péricope par les causes ou les circonstances :

Mt 13, 4-6

> [4]*Et dum seminat quaedam ceciderunt secus viam et venerunt volucres et comederunt ea* [5]*alia autem ceciderunt in petrosa vbi non habebat terram multam et continuo exorta sunt quia non habebant altitudinem terrae* [6]*sole autem orto aestuauerunt et quia non habebant radicem aruerunt*
>
> *Paraphr. in Mt.*, l. 27-34
>
> Egressus est, inquit, quidam seminator in agrum vt seminante semen suum, *et dum late spargit,* grana quaedam ceciderunt iuxta viam. Ea *quoniam manebant nuda,* aduolarunt aues et comederunt.
>
> Alia rursus inciderunt in loca petricosa et aspera quae *cum obsistentibus saxis* non tegerentur profunda terra, *nec potuerunt altius agere radices,*
>
> Mox ad teporem solis *ante tempus* enata sunt in herbam propterea *quod non esset multum terrae quae seruaret condita in tempus suum,* nec radix profunda *quae suggeret humorem*...

// Mc 4, 4-6

> [4]*Et dum seminat aliud cecidit circa viam et venerunt volucres et comederunt illud* [5]*aliud vero cecidit super petrosa vbi non habuit terram multam et statim exortum est quoniam non habebat altitudinem terrae* [6]*et quando exortus est sol exaestuauit et eo quod non haberet radicem exaruit*

35. *LB* IX, 1116B : « Immo si nihil adderem ei quod insacris Litteris habetur expressum, non essem Paraphrastes, nec Explanator. Mihi satis est quod quæ adiicio non discrepent a Scripturam sensibus… »

Paraphr. in Mc. 4, 4-6[36]

> Ecce, inquit, egressus est in agrum seminator quidam ad seminandum semen suum, quod habebat eximium : *dumque copiosi prouentus auidus,* nusquam non spargit semen, euenit vt aliud inciderit iuxta publicam viam *agro proximam*. Id *quoniam ob viae duritiam remansit in summa terra*, protinus aduolarunt aues et collectum deuorarunt.
> Rursus aliud incidit in terram petricosam, quae quoniam exiguo puluere tegebat *latentia saxa*, semen ante tempus exsiliit in herbam, *videlicet eliciente tepore coeli*.
> Mox autem, vt incanduit solis feruor, aestu affectum est, *quod erat praecociter enatum,* et quoniam *obstitentibus saxis* non habebat radices, *quae ex altiore terra suggererent humorem aduersus ardorem solis,* exaruit, *prius quam assurgeret in aristam*.

D'autres procédés d'amplification sont également utilisés dont le plus fréquent est celui de la (a) *détermination* ou de la *qualification* par le recours à des épithètes de détermination, ou l'emploi d'images et de comparaisons, moyen efficace de susciter ou d'approfondir l'émotion :

– ainsi l'adjectif *mysticus* détermine régulièrement l'emploi de *psalmum* [*Paraphr. in Mt.* 1, 1, lignes 99-100] : « in psalmis mysticis » ; [4, 6, l. 68] : « in psalmo mystico », ou *diuinus* détermine *Scriptura* [Mt 4, 1, lignes 30-31] : « totoque pectore fidentes Scripturis divinis » ; les adjectifs *purus* et *syncerus* sont utilisés de manière récurrente pour qualifier ce que doit être la vie chrétienne [*Paraphr. in Mt.* 5, 12, lignes 231-232] : « si mentem habueritis ab omnibus vitiis præuisque cupiditatibus puram ac synceram, nec alio spectantem… » ; [6, 2, ligne 47] : « qui pium opus ex animi syncero affectu metitur… », etc. ;

– ainsi Érasme aime reprendre l'image très paulinienne de l'athlète [*Paraphr. in Hebr.* 12, 12-13] :

> Proinde ne quem in hoc pulcherrimo *certamine* destituat animus. Sudor est ingens, sed eximia præmia, sed fidus *agonothea*. Mitemini fortes *athletas*, et strenuos *cursores*, manus lassescentes excitate, genua soluta labantiaque surrigite, recto cursu properate ad metam propositam, neque pes huc aut illuc deflectens aberret a recta via. Immo si quid aberratum est, si quid cessatum est, id alacritate noua sarciatur.

[*Paraphr. in Mt.* 4, 1, lignes 27-31] :

> Christus ipse, velut optimus doctor progressus *in palæstram*, suos *athletas* docuit quibus modis superandus sit ille maliciosus, callidus veterator, quanque nihil possit aduersus sobrios ac vigilantes, totoque pectore fidentes Scripturis divinis…

---

36. *LB* VII, 186-187.

b) Un second procédé est celui de la *distributio*, qui consiste à développer plus amplement et à diviser en parties ce qu'on aurait pu dire de façon globale et générale[37]. Les exemples, là encore, sont nombreux : l'énumération des travaux des champs à propos du « paysan qui travaille » [2 Tm 2, 6][38] :

> Eundem ad modum industrius agricola, dum proscindit, dum stercorat, dum sementem facit, dum repurgat, totus est in opere suo, nec vllum laborem sibi grauem ducit, spe fructus, quem suo tempore fidelem terram scit esse redditturam

ou encore le développement de la demande *quis est vobis noceat ?* [*Paraphr. in 1 Petr. 3, 13*][39] qui divise en parties le concept de « nuire » en voler, blesser, tuer : « Quæso qua in re possunt lædere ? Auferent pecuniam mox alioqui relinquendam, affligent corpus, occident breui alioqui morituros. »

Cette « division en parties » peut se faire soit par simple énumération [*Paraphr. in Hebr. 1, 1*][40] :

> Cum olim Deus humano genere pro sua in nos pietate consulere studens, multifariam multisque modis sæpe locutus sit per suos prophetas, quibus nunc in nube, nunc in igni, nunc in auræ tenuis sibilo, nunc alia atque alia specie sese ostendit, nonnusquam per angelos, interdum arcano quodam mentis afflatu semet insinuans…

soit en développant un pluriel du texte, comme en [*Paraphr. in Mt. 7, 22*] où *et in tuo nomine virtutes multas fecimus* devient (lignes 241-248) :

> *Domine, Domine, non agnoscis famulos tuos ? Nonne per tuum nomen futura prædiximus ? Nonne per tuum nomen dæmonia profligauimus ? Nonne per tuum nomen defunctos excitauimus ? Nonne per tuum nomen venena morbosque pepulimus ? Nonne per tuum nomen alia prodigiosa quædam ac stupenda multa fecimus atque his factis nomen tuum illustrauimus ? Tot argumentis docuimus nos esse tuos, et nunc non agnoscis ?*

c) Un troisième procédé d'amplification consiste à mettre en œuvre des *discours fictifs* comme celui de Jean Baptiste en Mt 3, 7-12[41], de Pierre en Ac 2, 38-40, de Paul en Ac 17, 22-32, de Gamaliel au Sanhédrin en Ac 5, 35-39[42]. Ces discours, composés sur le mode des historiens anciens, respectent le principe de vraisemblance défini par Thucydide :

37. *LB* I, 75A
38. *LB* VII, 1060.
39. *LB* VII, 1093.
40. *LB* VII, 1165.
41. Cf. *ibid.*, l. 76-225.
42. *LB* VII, 672-673 ; 736-738 ; 688-689.

> J'ai exprimé ce qu'à mon avis ils auraient pu dire qui répondît le mieux à la situation, en me tenant pour la pensée générale le plus près possible des paroles réellement prononcées : tel est le contenu des discours[43].

Ainsi, quand Érasme déclare que l'éloquence de Pierre est celle d'un pêcheur ignorant les préceptes de la rhétorique, il veut seulement indiquer qu'il a choisi par *decorum* le style *tenuis* ou *humilis*, qui n'exclut d'ailleurs pas toute figure.

d) Un quatrième procédé fréquent d'amplification est le recours classique à la *description*[44], qui tend à représenter la chose sous forme d'un tableau comme en *Paraphr. in Iac. 1, 10-11*[45] où le paraphraste décrit, à partir de quelques mots du texte, la vie brève des fleurs des champs, ou en *Paraphr. in I Cor. 15, 37*[46] où il dépeint avec brio le contraste entre la graine nue et le blé adulte, évoqué plus sèchement par l'Apôtre : *et quod seminas non corpus quod futurum est seminas sed nudum granum vt puta tritici aut alicuius ceterorum* devenant :

> Tu semen aridum ac mortuum coniicis in teram, ibi rursus putrefactum interisse videtur, atque ita demum exsiliens e terra, veluti renascitur, ac reuiuiscit, nisi mortuum ac sepultum fuerit. Ac longe alia specie renascitur semen, quam conditum fuerat in scrobe. Pusillum, vile, nigrum ac sicum granulum infoditur humo, id in limo putrefactum, suo tempore veluti reuiuiscens erumpit in teneram herbam, mox culmi, deinde aristæ. At nihil horum apparebat in granulo illo minuto, quod terræ credidisti…

À l'occasion de ces descriptions, l'humour trouve aussi l'occasion de s'exprimer comme en *Paraphr. in Mc. 11, 18* où Érasme compare, pour mieux les opposer, le Christ et le pape[47] :

> Confer nudas Iesu manus, ad huius digitos annulis ac gemmis onustos. Confer Iesu simplicem ac plebeiam vestem, cum huius ornatu tragico, in quo nihil vilius purpura et auro. Confer discipulorum pallia, cum ephipiis aureis, cum stragulis hyacinthinis, cum strapedibus argenteis, sed inauratis. Confer publicum asinæ pullum gestatorem Iesu, cum tot mulis, bysso et auro vestitis, tot superbis caballis, tot mannis magno emptis, tot vehiculis, tot lecticis, tot sellis curulibus, vni homini gestando paratis !

Enfin, il peut arriver que, pour rendre le texte plus lisible, Érasme revoie l'ordre des idées. Ainsi en 1 Co 1, 4-10, là où Paul[48] saute brusquement d'une idée à l'autre, *gratias ago Deo meo semper pro vobis [...] obsecro autem*

---

43. Thucydide I, 22, 1, éd. et trad. fr. J. de Romilly, Paris 1953 (Coll. des Universités de France), p. 14-15.
44. Cf. J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique*, p. 599 sqq.
45. *LB* VII, 1120.
46. *LB* VII, 909.
47. *LB* VII, 243.
48. 1 Co 1, 3-10.

vos fratres [...], Érasme ajoute une transition qui adoucit la rudesse du texte. « Hactenus dictum est de quibus vobis gratuler […]. Nunc accipite quid in quibusdam vestrum desiderem quidquid mutatum oporteat[49]. » Il peut arriver, dans d'autres passages, qu'Érasme infléchisse le texte néo-testamentaire conformément à la conception d'ensemble qu'il s'en est faite, voire qu'il anticipe une idée qui se trouve dans la suite de l'épître ou du chapitre. C'est ce qu'il fait par exemple en *Paraphr. in 1 Cor.* 15, 1-2[50] où il mentionne la résurrection des morts, alors que le texte n'en parle qu'en 15, 12 : « Iam quoniam audio fratres de resurrectione mortuorum a nonnullis vestrum ambigi… » ; des faux apôtres sont signalés dès le début de *Paraphr. in Gal.* 1, 1[51], alors que Paul n'en fait mention qu'en Ga 1, 10-12 : c'est du contexte qu'Érasme tient alors compte. De même, dans la présentation de Jean Baptiste au ch. 3 de Mt, Érasme bouleverse quelque peu l'ordre de la présentation du Précurseur : Mt. 3, 1. 4. 2-3, ce qui lui permet de dresser un portrait plus classique du personnage : nom, origine, généalogie, habit, nourriture (v. 1 et 4), avant de se consacrer à sa mission de prédicateur de la conversion. Toujours dans le même ordre d'idées, et de manière beaucoup plus frappante, on trouve tout au long des *Paraphrases* sur les évangiles une dramatisation du récit évangélique, la paraphrase anticipant dès les premiers chapitres sur le complot des Pharisiens et des autres prêtres, complot qui aboutira finalement à la condamnation et à la mort du Christ : *Paraphr. in Mt* 2, 4, « Itaque rex Herodes, liuore et ira caecus, cum totus arderet in exitium nati pueri… » ; 2, 5 : « At illi nondum odio furentes in Christum quemnon viderant… » ; 19, 1 : « Iesus […] recepit sese in fines Iudaeae, trans Iordanem, velut occurens ad futuram mortem quam clanculum moliebantur Pharisaei », etc.

Les *Paraphrases*, une harmonie des Évangiles ?

Enfin, une dernière question que posent les *Paraphrases* est celle de comprendre comment le paraphraste utilise les textes synoptiques, car il lui arrive parfois de compléter la narration d'un évangile par des emprunts aux autres textes. Comme dans sa préface à Charles Quint il se défend de vouloir faire une harmonie évangélique, qui contredirait sa volonté de lisibilité, « Si à partir d'eux tous j'élaborais un récit suivi et continu (mais essayer de concilier les passages divergents des Évangélistes ne serait pas autre chose qu'errer dans un labyrinthe), je n'aurais pu rédiger mes paraphrases avec la lisibilité voulue »[52], on est donc en droit de considérer que, quand il recourt dans une

49. *LB* VII, 860
50. *LB* VII, 906.
51. *LB* VII, 943-944.
52. Ep. 1255, l. 67-70 : « Sin ex omnibus perpetuam quandam narrationis seriem contexerem, quum explicare dissonantes locos in Euangelistis nihil aliud sit quam in labyrintho quodam versari, non

paraphrase évangélique à un autre évangile, c'est bien par souci de clarté. Un exemple particulièrement frappant est celui de la paraphrase du chapitre 27 de Matthieu, où est racontée la mort du Christ. La paraphrase de ce texte fondamental est complétée à partir du verset 15 par une incise du texte de Luc (23, 4-16) qui raconte l'épisode de la comparution de Jésus devant Hérode, passage manquant dans le texte matthéen :

Paraphr. in Mt. 27, 15

> (v. 12) Rursum quum instarent accusatores, Pilatus cupiens ex ipso elicere quo liberaretur : *(v. 13) Non audis*, inquit, *quam* atrocia *crimina impingunt isti*? *(v. 14) Iesus* autem ad hæc *nihil omnino respondit ita vt vehementer admiraretur præses*, hominem innoxium, in periculo capitis, tanta mansuetudine obticescere.
> (Lc 23, 4-16) *Pilatus* ex ipso vultu habituque Iesu perspiciens illum procul abesse a suspicione affectati regni, *ait ad principes sacerdotum* et horum comites : *Non reperio quicquam noxiæ capitalis in hoc homine. At illi tanto magis inualescebant, dicentes* : Seditiosus est, *commouit populum* doctrina sua, obambulans *per vniuersam Iudæam*, exorsus *a Galilæa ad hunc vsque locum*. Pilatus intelligens innoxium esse Iesum, sed sacerdotes et scribas inuidia stimulatos moliri quod moliebantur, ideoque captans occasionem absoluendi Iesum, aut certe a suo tribunali ablegandi, cum audisset nomen Galilææ, *rogabat cuias esset Iesus*; cumque cognouisset, quod oriundus ex ea parte Galilææ cui imperabat Herodes, remisit eum ad *Herodem, qui tum forte Hierosolymis erat. Herodes* autem *conspecto Iesu*, *vehementer gauisus est*; *multum* enim *temporis erat* quod tenebatur cupiditate *videndi Iesu*, propterea quod fama prodigiosa quædam de illo sparserat. *Itaque sperabat fore, vt apud se quoque miraculum aliquod æderet. Quumque multis de rebus percunctaretur illum Herodes*, *Iesus nihil respondit*, qui non in hoc venerat vt principum curiositatem delectaret, sed vt hominum saluti consuleret. Quumque et apud hunc multis nominibus accusaretur, neque quicquam responderet, *spreuit illum Herodes cum sua cohorte, ac ludibrii causa veste alba indutum, remisit ad Pilatum. Atque hac occasione facti sunt amici Pilatus et Herodes, quum antea dissidium fuisset inter eos. Pilatus itaque conuocatis principibus sacerdotum, magistratibus ac plebe*, testatus est se nihil comperisse in Iesu criminum, quæ illi multa obiiciebant, quin et Herodem velut insontem dimisisse, non facturum, si cui capitali crimini iudicasset obnoxium. Vt autem placaret inuidiam Iudæorum : *Emendatum*, inquit, *illum dimittam*. Cumque nihil his verbis proficeretur, quærit aliam ansam liberandi Iesum.
> (v. 15) Mos erat apud Iudæos vt in die festo, religionis gratia, *præses dimitteret eis vnum aliquem ex iis qui seruabantur in vinculis*.

---

potuissem seruire perspicuitati paraphraseos. »

Si, dans cette incise du texte de Luc, Érasme se contente de la simple récriture du texte, il développera la paraphrase proprement dite de ce passage dans *Paraphr. in Lc.* 23, 4-16[53]. Par ailleurs, et conformément à l'usage depuis le *De consensu euangelistarum* d'Augustin, Érasme propose une version du texte de la Passion complète et harmonisée, comme l'attestent les nombreux emprunts aux autres évangiles[54]. On retrouve le même procédé par exemple pour Mt 3, consacré au récit du baptême du Christ.

La paraphrase est donc aussi pour Érasme l'occasion de donner à son lecteur différents types d'éclaircissements d'ordre biblique, historique, géographique ou étymologique par exemple… Toutefois, ce qui relève du mystère de la foi doit demeurer caché : « Rejette les petites questions oiseuses ou d'une curiosité impie, si par hasard elles viennent à naître dans ton esprit. Dis-toi que ce qui nous est supérieur ne nous concerne pas. Ne discute pas comment le corps du Christ est sorti du sépulcre fermé, qu'il te suffise qu'il en soit sorti. Ne recherche pas comment lors de la sainte Cène le corps du Christ se trouvait à l'endroit où était posé le pain, qu'il te soit suffisant de croire que là est le corps du Seigneur. Ne scrute pas comment le Fils est différent du Père alors qu'ils ont une seule nature ; qu'il te suffise de croire que le Père, le Fils et l'Esprit Saint sont trois personnes mais un seul Dieu[55]. »

On peut faire remarquer toutefois que le paraphraste n'entre jamais trop dans les détails d'ordre historique tant il désire conserver au texte une portée atemporelle qui permette plus facilement à son lecteur de faire sienne la leçon des Écritures. Par ailleurs, il trouve dans la simplicité même des Écritures une raison de leur succès : « La langue de l'Évangile est simple et sans apprêt. Si on la juge par rapport à l'œuvre historique de Thucydide ou de Tite-Live, on éprouvera bien des manques et bien des offenses. Que de négligences chez les Évangélistes ! Il y a bien des passages où l'ordre des mots ne convient pas ! bien des passages qui semblent être en contradiction ! Tout cela pourrait éloigner l'esprit du lecteur et enlever tout crédit à cette lecture […]. Mais nous avons là la raison pour laquelle la vérité évangélique s'est répandue en l'espace de si peu d'années, grâce aux humbles, à travers l'ensemble de l'Univers[56]. »

---

53. *LB* VII, 458-459.
54. Cf. *notes*.
55. Préface au pieux lecteur, l. 180-186 : « Friuolas quæstiunculas aut impie curiosas dispelle, si fors oboriantur animo. Dic quæ supra nos, nihil ad nos. Quomodo Christi corpus exierit clauso sepulchro noli disceptare ; tibi satis est quod exiit. Quomodo in sacra mensa sit corpus Christi, vbi ponebatur panis, noli disquirere ; tibi sufficit credere quod illic est corpus Domini. Quomodo Filius sit alius a Patre quum sit vna natura noli scrutari ; tibi satis est credere Patrem, Filium. »
56. Cf. Ep. 1381 (Préface à *Paraphr. in Lc.*, adressée à Henri VIII, 23 août 1523), l. 370 sqq. : « Simplex et inconditus est Euangelii sermo ; quem si quis expendat ad Thucydidis aut Titi Liuii historiam, multa desiderabit, multis offendetur. Quam multa praetermittunt Euangelistæ ! quam multis locis non conuenit ordo ! quam multis locis inter se videntur pugnare ! Haec poterant lectoris animum alienare ac fidem abrogare lectioni. […] Habemus causam quur euangelica veritas intra tam paucos

L'autre problème de ce système d'annotations insérées discrètement au fil du texte est qu'il crée un certain trouble et une inévitable distorsion du sens littéral du texte. En effet, en élucidant le langage figuré du Christ pour que le lecteur puisse mieux le comprendre, il devient étrange parfois que les interlocuteurs du Christ dans les évangiles ne semblent pas tout comprendre. Érasme ne veut pas seulement éclaircir ou compléter le texte pour mieux en faire ressortir le sens, mais il veut aussi l'embellir par une écriture qui est une véritable re-création littéraire[57]. Ce faisant, il respecte les préceptes et les procédés qu'il a lui-même codifiés dans le *De duplici copia verborum et rerum*, en illustrant la thèse que la variété des mots ne trouble pas l'harmonie du Christ : « Neque vero confundit hanc harmoniam Christi varietas ; immo sicut e diuersis vocibus apte compositis concentus suauissimus redditur, ita Christi varietas pleniorem efficit concentum[58]. » Autrement dit, la nature abondante du Christ-Logos nous autorise à différentes approches à travers la variété du pauvre langage humain, ce qu'illustrent parfaitement les *Paraphrases*.

annos per homines humiles, omni seuitiae genere rebellante mundo, sese sparserit per vniuersum orbem. »

57. On ne reprendra pas ici toute l'analyse des figures employées par Érasme dans sa réécriture, l'esprit des pages qui suivent étant davantage consacré à montrer la méthode plus que l'art, cf. J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique*, p. 593 sqq.

58. Cf. *LB* V, 92E.

ÉRASME 1514-1516 ET LES ÉTAPES DE LA PRÉPARATION DU TEXTE BIBLIQUE ET DES PROLOGUES GRECS DU *NOVUM INSTRUMENTUM*

Le témoignage des manuscrits[1]

Patrick ANDRIST
LMU, Munich – Université de Fribourg (Suisse)

Il y a quelque cinq cents ans, en mars 1516 exactement, la première édition imprimée du Nouveau Testament grec fut publiée[2] par Érasme de Rotterdam (1469-1536) chez l'éditeur-imprimeur bâlois Jean Froben (vers 1460-1527)[3].

---

1. Nous remercions chaleureusement les organisateurs du colloque pour leur invitation ; l'Universitätsbibliothek de Bâle, pour son soutien, en particulier Ueli Dill, notamment pour plusieurs discussions stimulantes en présence des manuscrits ; Martin Wallraff, pour nous avoir encouragé à nous occuper des codex utilisés par Érasme. Notre gratitude va également à Madame Silvana Seidel Menchi et à Messieurs Henk Jan de Jonge et Jan Krans, qui ont eu l'immense amabilité de relire le présent article et de nous faire part de leurs remarques ; nous sommes naturellement seul responsable des éventuelles erreurs et maladresses qu'il contient.
2. Il s'agit bien de la première publication mais pas de la première impression du Nouveau Testament grec, puisque celui de la *Biblia Complutensis* a été imprimé déjà au printemps 1514 à Alcala, donc avant même qu'Érasme ne se mette au travail. Sur cette Bible, voir, dans ce volume, les contributions de José Manuel Cañas Reíllo et de Matilde Conde Salazar.
3. Sur l'édition du *Novum Instrumentum* en 1516, outre les éditions parues dans la série en cours de parution des *Opera omnia* (Leyde, Boston – abrégé « ASD » ci-dessous), voir aussi comme point d'entrées bibliographiques, J. H. BENTLEY, *Humanists and Holy Writ. New Testament Scholarship in the Renaissance*, Princeton (N. J.) 1983 ; H. J. DE JONGE, « *Novum Testamentum a nobis versum* : the essence of Erasmus' edition of the New Testament », *Journal of Theological Studies* 35 (1984), p. 394-413 ; E. RUMMEL, *Erasmus' Annotations on the New Testament. From Philologist to Theologian*, Toronto 1986 (Erasmus Studies 8) ; J. KRANS, *Beyond What is Written. Erasmus and Beza as Conjectural Critics of the New Testament*, Leyde 2006 (New Testament Tools and Studies 35), p. 7-191 ; A. VANAUTGAERDEN, *Érasme typographe. Humanisme et imprimerie au début du XVIe siècle*, Genève 2012 (Travaux d'Humanisme et de Renaissance 503), p. 277-336. Voir aussi les différentes contributions dans *Basel 1516. Erasmus' Edition of the New Testament*, éd. K. VAN GREYERZ, S. SEIDEL MENCHI, M. WALLRAFF, Tübingen 2016 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 91) ; ainsi que les contributions d'U. DILL, P. SCHIERL, P. ANDRIST, M. VAN POLL-VAN DE LISDONK, V. SEBASTIANI et C. CHRIST-VON WEDEL dans *Das bessere Bild Christi. Das Neue Testament*

10.1484/M.BEHE-EB.5.115671

La recherche s'est penchée depuis longtemps sur les manuscrits utilisés par Érasme et son équipe, et sur leur méthode de travail pour faire imprimer le texte à partir de ces manuscrits. Alors que la situation est très claire à propos des évangiles et la plus grande partie des Actes des apôtres (et qu'elle fait l'objet d'un consensus à propos de l'Apocalypse), tel n'est pas le cas des épîtres de Paul et des épîtres catholiques. La présente étude explore une autre piste, dans l'idée de relancer la recherche sur cette question[4].

Liminaires

Les quatre parties matérielles du Novum Instrumentum

Comme l'illustrent les tableaux 1 et 4 ci-dessous, le *Novum Instrumentum* d'Érasme est physiquement composé de quatre parties[5], qui se distinguent à la fois par le contenu, la structure des cahiers et la pagination ; comme nous l'expliquerons plus bas, elles ont également été préparées selon des méthodes de travail différentes, et n'ont pas été imprimées dans l'ordre actuel du volume.

I. Après la page de titre, on trouve, sur les deux premiers cahiers, cinq paratextes éditoriaux[6], en pleine page, qui constituent ensemble la préface de l'édition, suivis par un bref paratexte grec sur la vie des quatre évangélistes.

---

in der Ausgabe des Erasmus von Rotterdam, éd. U. Dill, P. Schierl, Bâle 2016 (Publikation der Universitätsbibliothek Basel 44).

4. Sur les manuscrits utilisés par Érasme, voir J. H. Bentley, *Humanists*, en particulier p. 124-135 ; E. Rummel, *Erasmus' Annotations*, p. 35-42 ; les introductions d'A. J. Brown, dans ASD VI/2, p. 1-10, ASD VI/3, p. 1-18, ASD VI/4, p. 1-25 ; Idem, « The Manuscript Sources and Textual Character of Erasmus' 1516 Greek New Testament », dans *Basel 1516*, p. 125-144 ; P. Andrist, « Structure and History of the biblical manuscripts used by Erasmus for his 1516 edition », *ibid.*, p. 81-124 ; Idem, « Der griechische Text : "Basler" Handschriften als Vorlagen », dans *Das bessere Bild Christi*, p. 99-109. Des reproductions de presque tous les manuscrits concernés se trouvent sur le site web NTVMR (New Testament Virtual Manuscript Room), URL : http://ntvmr.uni-muenster.de/liste (contrôlé mars 2017).
5. Sur ces quatre parties, U. Dill, « Das *Novum Instrumentum* von 1516 », dans *Das bessere Bild Christi*, p. 67-98 (cf. p. 80-81) ; la collation dans le tableau de la p. 80 suit la collation imprimée par les éditeurs de l'époque après les *emendata* (p. <629>), qui ne correspond cependant pas parfaitement à la réalité des cahiers du volume (sur la base de l'exemplaire présenté dans e-rara, = Basel, ÜB, BibG B 3).
6. Sur les paratextes de cette édition, voir M. Wallraff, « Paratexte der Bibel : Was Erasmus edierte außer dem Neuen Testament », dans *Basel 1516*, p. 145-173. Sur les différents types de paratextes dans les manuscrits bibliques, P. Andrist, « Toward a definition of paratexts and paratextuality : the case of Ancient Greek manuscripts », à paraître dans les Actes du congrès d'Oslo (10-12 décembre 2014), éd. L. Ingeborg et M. Maniaci, dans la série « Manuscripta biblica ».

II. La pagination commence avec la deuxième partie, qui se compose de 27 cahiers et contient les évangiles et les Actes des apôtres, sur deux colonnes : le texte grec à gauche et la traduction latine à droite. Ils ne sont pas séparés par des paratextes particuliers. Cette partie s'achève avec deux textes introductifs à l'Épître aux Romains.

III. La troisième partie, sur 19 cahiers, contient principalement les épîtres, dans l'ordre occidental habituel, à savoir épîtres de Paul, épîtres catholiques, Apocalypse. Elle s'achève avec un folio vide. De façon remarquable, la première page de l'Épître aux Romains est la seule page du volume imprimée en couleurs ; et probablement aussi la toute première page imprimée. En effet, la deuxième partie s'achève avec la page 324, à la fin du cahier DD, alors que la troisième partie commence avec la page 1 et le cahier a. Cette double rupture au niveau de la numérotation ne s'explique que si la partie III avec l'Épître aux Romains a été imprimée avant la partie II des évangiles. Comme la partie IV suit la partie III, il s'ensuit que la partie III est la plus ancienne du volume[7].

IV. Puis débutent les annotations d'Érasme, à pleine page. Ici, la pagination et la numérotation des cahiers suivent celles de la partie III. La partie IV contient 35 cahiers et finit avec les *errata* et la marque de l'imprimeur. Dans l'hypothèse qu'elle a été produite d'un bloc, on remarque que l'introduction de cette partie est datée de 1515, au mois de décembre comme le pensent avec raison les chercheurs[8], et s'achève avec une note d'imprimeur de mars 1516, soit très peu de temps avant la publication du volume. Cette partie a donc dû être imprimée après la partie II.

Il en résulte que l'impression s'est faite dans l'ordre III, II, IV, I[9]. Il est d'autant plus raisonnable de penser qu'Érasme a fini d'imprimer le texte biblique avant de porter ses annotations sous presse et qu'il se préservait ainsi la possibilité de modifier celles-ci jusqu'au dernier moment.

L'objet complexe résultant de ce travail contenait, si on fait abstraction de la préface et de la postface, quatre types de textes différents :

– le texte grec du Nouveau Testament ;

– des prologues grecs, principalement d'origine byzantine, et des prologues latins plus brefs, placés principalement avant les épîtres ;

– une nouvelle traduction latine du Nouveau Testament ;

– les *Annotationes*, dans lesquelles Érasme fait souvent référence au texte grec.

Dans la suite de la présente étude, nous nous concentrons sur la préparation des deux premiers types de texte, à savoir, le texte grec du Nouveau Testament et des prologues, dans les parties II et III du volume.

---

7. En accord avec U. Dill, « Das *Novum Instrumentum* », p. 80.
8. *Ibid*.
9. Voir aussi le tableau 4 ci-dessous.

Parties	Cahiers / pagination	Contenu		Mise en page
I	aaa^{6}, bbb^{8} (2 cahiers) 28 p. non numérotées	1 p.	page de titre	à pleine page
		1 p.	Froben, Adresse au lecteur	
		3 p.	Érasme, Dédicace à Léon X	
		22 ½ p.	Érasme, *Paraclesis, Methodus*, *Apologia*,	
		½ p.	*Vitae Evangelistarum quatuor*	
II	A^{6}-H^{6}, I^{6}, K^{6}-T^{6}, V^{6}, X^{6}, Y^{6}, Z^{6}, AA^{6}-DD^{6} (27 cahiers) p. 1-324	p. 1-247	évangiles, sans prologues	sur 2 colonnes
		p. 248-322	Actes des apôtres, sans prologues	
		p. 323-324	prologues à l'Épître aux Romains	
III	a^{6}–h^{6}, i^{8}, k^{6}-t^{6} (19 cahiers) p. *1-136, **131-136, *137-224, 2 p. non numérotées	p. *1-136, **131-136, *137-154	épîtres de Paul, avec brefs prologues	sur 2 colonnes, sauf les paratextes
		(p. *155-190)	épîtres catholiques, avec brefs prologues	
		p. *190-224	Apocalypse, sans prologue	
		2 p.	vides	
IV	u^{7}–z^{6}, aa^{6}–mm^{6}, nn^{8}, oo^{6}–zz^{6}, Aa^{6}–Ee^{6}, Ff^{8} (35 cahiers) p. 225-620, 671-674, 625, 672, 4 p. non numérotées	p. *225-324, 325-625	*Annotationes* (cf. p. 230, Préface datée de 1515) ; fin, datée aux calendes de mars 1516	à pleine page
		p. 672 (= <626>)-<627>	Œcolampade, Adresse au lecteur	
		p. <627-628>	*Corrigenda*	
		p. <629-630>	paratextes typographiques finaux, puis page vide	

Tableau 1 : les quatre parties matérielles de l'édition

Les manuscrits à disposition d'Érasme

Lorsqu'en août 1514 il frappa incognito à la porte de Iohannes Froben, Érasme n'avait, en ce qui concerne le texte biblique et pour autant que nous puissions le savoir, que l'intention de publier ses *Annotationes*. La recherche récente est très claire sur ce point : il n'avait, dans ses bagages, ni texte grec suivi, ni nouvelle traduction latine complète du Nouveau Testament[10]. Et ce n'est que peu après leur rencontre, et peut-être grâce à elle, qu'Érasme a décidé d'ajouter à son commentaire une édition du texte grec ainsi qu'une nouvelle traduction latine.

Pour la préparation du texte grec du Nouveau Testament et des prologues, Érasme disposait de trois sources principales.

a) Les citations et fragments de texte grec qui pouvaient se trouver chez les auteurs qu'il avait pratiqués, ainsi que les notes prises lors de ses travaux préparatoires, aujourd'hui perdues, en vue de ses *Annotationes*. À la base de celles-ci, il y a non seulement les manuscrits grecs vus en Angleterre, apparemment au nombre de 4[11], mais aussi les *Annotationes* de Lorenzo Valla, qu'il avait publiées en 1505[12], ainsi que, plus largement, sa connaissance des Pères de l'Église.

b) Les manuscrits grecs de Bâle[13], dont la présence dans la cité rhénane a peut-être aussi joué un rôle dans la décision d'Érasme d'y publier son *Novum Instrumentum*. On peut les diviser en deux catégories :

– les codex bibliques à proprement parler, qui présentent un texte biblique suivi. Ce sont eux qui fournirent à Érasme le «gros» du texte biblique, et qui sont aussi la source principale des paratextes grecs publiés. Selon le consensus de la recherche, ils étaient au nombre de cinq :

---

10. M. Vessey, «Basel 1514. Erasmus' Critical Turn», dans *Basel 1516*, p. 3-26 (cf. p. 14-18); J. Krans, «Deconstructing the Vulgate. Erasmus' Philological Work in the *Capita* and the *Soloecismi*», dans *Basel 1516*, p. 187-206 (cf. p. 187-190); U. Dill, «Das *Novum Instrumentum*», p. 71-73; pour le texte grec, H. J. de Jonge, «*Novum Testamentum*», p. 402-404; sur la date des témoins manuscrits de la traduction d'Érasme, autrefois jugés antérieurs à l'édition de 1516, A. J. Brown, «The Date of Erasmus' Latin Translation of the New Testament», *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society* 8 (1984), p. 351-380. Voir aussi H. J. de Jonge, «Erasmus' Übersetzung des Neuen Testaments : Ziel und Methode», *Theologische Zeitschrift* 73 (2017), p. 207-221 (cf. *The Bible Translator* 67 (2016), p. 29-41).

11. Sur cette question délicate, voir A. J. Brown, «The Manuscript Sources», p. 130-137. Inversement, les *Annotationes* n'étaient pas achevées en 1514, et les manuscrits de Bâle utilisés pendant le travail éditorial ont eux aussi influencé le commentaire.

12. *Laurentii Vallensis viri tam Graecae quam Latinae linguae peritissimi in Latinam Novi Testamenti interpretationem ex collatione Graecorum exemplarium Adnotationes apprime utiles*, éd. D. Erasmus, Paris, chez Josse Bade et Jean Petit, 1505.

13. Sur les manuscrits utilisés par Érasme, voir les références bibliographiques ci-dessus, n. 3.

I. Bâle, UB, cod. AN IV 2[14] (Ragus. 12, GA 1), *Acta, Epistulae et Evangelia*, s. XII
II. Bâle, UB, cod. AN IV 1 (Ragus. 11, GA 2), *Evangelia*, s. XII
III. Bâle, UB, cod. AN III 11 (Ragus. 15, GA 2817), *Epistulae Pauli cum catenis*
(fol. 1-228) *Rm – 2 Co*, s. X
(fol. 229-387) *Ga – He 12, 18*, s. XI
IV. Bâle, UB, cod. AN IV 4 (Ragus. 13, GA 2815) *Acta et Epistulae*, s. XIII/XIV
V. Bâle, UB, cod. AN IV 5 (Ragus. 14, GA 2816) *Acta et Epistulae*, s. XIII/XIV

– les commentaires bibliques, dans lesquels le texte biblique, donné en petits lemmes, alterne avec un commentaire plus ou moins long. Par la nature de ces ouvrages, le texte biblique est plus difficile à suivre, quand les erreurs de copie ne brouillent pas les limites entre texte et commentaire[15]. Érasme en disposait de trois :

VI. Bâle, UB, cod. A III 15 (Ragus. 27[a], GA 817), Theophylactus Bulg., *Comm. in Evangelia*, s. XIV
VII. Oxford, Bodl., cod. Auct. E. 1. 6 (Ragus. 27b, GA 2105), Theophylactus Bulg., *Comm. in Epist. Pauli*, s. XIV ?
VIII. Augsburg, UB, cod. I.1.4.1 (Ragus. 16, GA 2814), Andreas Caesariensis, *Comm. in Apocalypsin*, s. XII

c) Troisièmement, Érasme a, semble-t-il, utilisé divers manuscrits patristiques particuliers, qui ont pu fournir des variantes ou le guider dans ses choix. Du moins mentionne-t-il plusieurs fois un manuscrit de Jean Chrysostome, toujours non identifié malgré des propositions récentes[16].

---

14. Ici comme ailleurs nous utilisons de préférence la cote des manuscrits pour désigner des livres matériels dans leur état actuel, parce que, contrairement à une idée très répandue, les numéros Gregory-Aland ne désignent fondamentalement pas des objets matériels, codex ou rouleaux, mais des témoins textuels du Nouveau Testament selon le canon biblique traditionnel. Par exemple, GA 01 (א) ne concerne que les f. Q74.1r–Q91.2r du Codex Sinaiticus, à l'exclusion de l'Ancien Testament, de l'*Épître de Barnabé* et du *Pasteur* d'Hermas. De même, GA 02 (B) ne concerne que la partie du Nouveau Testament remontant au IVe siècle, sur les p. 1235-1518 du Codex Vaticanus, tandis que les p. 1519-1536, datant du XVe siècle et contenant la fin d'Hébreux et l'Apocalypse, sont désignée par GA 1957. – Il ne faut cependant pas opposer ces deux appellations, qui visent des usages différents et sont complémentairement très utiles. En outre, nous reconnaissons volontiers que, dans des situations simples, il est souvent commode d'utiliser le numéro GA pour désigner le codex lui-même. Ici, pour aider les lecteurs non familiers des cotes, nous rappellerons périodiquement quels numéros Gregory-Aland leur sont associés.
15. Pour la jolie erreur découverte par Andrew Brown, voir ci-dessous p. 150.
16. P. ANDRIST, « Structure and History », p. 85.

Rappelons également que les sources d'Érasme pour les brèves *Vitae Evangelistarum quatuor*[17] et pour la numérotation marginale en grec des paragraphes de l'Épître aux Romains ne sont toujours pas identifiées[18].

Voici, pour chaque partie du Nouveau Testament, les manuscrits bibliques (y compris les commentaires) dont Érasme disposait[19] :

– pour les évangiles :

I. Bâle, UB, cod. AN IV 2 (GA 1) : *Acta, Epistulae et Evangelia*
II. Bâle, UB, cod. AN IV 1 (GA 2) : *Evangelia*
VI. Bâle, UB, cod. A III 15 (GA 817) : Theophylactus Bulg., *Comm. in Evangelia*

– pour les Actes des Apôtres :

I. Bâle, UB, cod. AN IV 2 (GA 1) : *Acta, Epistulae et Evangelia*
IV. Bâle, UB, cod. AN IV 4 (GA 2815) : *Acta et Epistulae*
V. Bâle, UB, cod. AN IV 5 (GA 2816) : *Acta et Epistulae*

– pour les épîtres catholiques et leurs prologues :
les mêmes manuscrits que pour les Actes des Apôtres

– pour les épîtres de Paul et leurs prologues :

I. Bâle, UB, cod. AN IV 2 (GA 1) : *Acta, Epistulae et Evangelia*
III. Bâle, UB, cod. AN III 11 (GA 2817) : *Epistulae Pauli cum catenis*
IV. Bâle, UB, cod. AN IV 4 (GA 2815) : *Acta et Epistulae*
V. Bâle, UB, cod. AN IV 5 (GA 2816) : *Acta et Epistulae*, avec prologues pour les épîtres catholiques seulement
VII. Oxford, Bodl., cod. Auct. E. 1. 6 (GA 2105) : Theophylactus Bulg., *Comm. in Epist. Pauli*

– pour l'Apocalypse

VIII. Augsburg, UB, cod. I.1.4.1 (GA 2814) : Andreas Caesariensis, *Comm. in Apocalypsin*

Comme on le voit, Érasme disposait d'une certaine diversité de témoins pour tous les livres bibliques, sauf pour l'Apocalypse. Nous y reviendrons.

Les différentes méthodes de travail d'Érasme

De façon générale, comme les gravures anciennes représentant des ateliers d'imprimeurs l'attestent[20], la composition du texte se faisait (et c'est évident) sur la base d'un manuscrit facilement lisible par le compositeur, que

17. À la dernière page, non numérotée, de la première partie matérielle du volume, juste avant la p. 1.
18. M. WALLRAFF, « Paratexte », p. 155, 160.
19. Les numéros des manuscrits correspondent à ceux qui sont utilisés ci-dessus.
20. Comme la marque de Josse Bade (par exemple au début de *D. Laurentii Iustiniani*…, Paris 1530), ou la 18e gravure « Der Buchdrücker » de Jost Amman (dans *Eygentliche Beschreibung aller Stände auff Erden hoher und nidriger, geistlicher und weltlicher, aller Künsten, Handwerken und Händeln*…,

nous appelons « exemplaire de composition »[21]. Celui-ci pouvait être un codex existant, parfois ancien, ou une partie de codex, par exemple un bifolio, voire un folio, détaché ou découpé. Dans ce cas, le manuscrit réutilisé à cette fin était généralement préparé par l'éditeur notamment pour améliorer le texte, apporter des précisions typographiques (taille des titres, usage de bois, etc.) et faciliter le travail des compositeurs (en diminuant d'autant les risques d'erreurs). Nous pouvons alors parler de méthode directe.

Il pouvait aussi s'agir d'une copie spécifiquement faite pour le travail d'édition et pour la composition, notamment quand les manuscrits étaient difficiles à lire, qu'on voulait épargner aux manuscrits disponibles les dommages liés à la préparation des « formes », ou qu'on profitait de l'opération pour corriger le texte. Nous parlerons alors de méthode indirecte.

Nous pouvons soupçonner qu'il y a aussi eu des situations mixtes, où une partie d'un texte a été composée avec une méthode directe et une autre partie avec une méthode indirecte.

D'habitude, les exemplaires de composition conservés portent des marques apposées par les compositeurs, généralement rouges et épaisses, notamment pour indiquer les lieux prévus pour les changements de pages, du moins ceux où ils ont effectivement eu lieu. Ces marques sont très utiles pour composer correctement côte à côte les deux pages de la forme[22] qui, dans le volume, ne se suivaient pas (sauf au milieu du cahier). Ces marques permettaient également d'estimer l'ampleur de la tâche et d'organiser le travail, les commandes de papier, etc. En outre, elles aidaient à la correction des formes dans la mesure où elles facilitaient le va-et-vient entre les manuscrits et les épreuves, qu'il fallait souvent tirer plusieurs fois.

L'existence d'un exemplaire de composition n'exclut cependant pas que les éditeurs aient pu marquer d'autres manuscrits consultés voire utilisés pour leur travail d'édition. Il est donc important de distinguer entre les différents usages des manuscrits aux différents stades de préparation d'une édition, et de distinguer aussi entre les marques inscrites par les compositeurs sur les exemplaires de composition et les autres signes qui ont pu être apposés par les éditeurs et les relecteurs en amont de l'impression, pendant les phases préparatoires, ou en aval, pendant le processus de correction.

Dans sa correspondance, Érasme évoque l'une des deux méthodes de travail à propos du *Novum Instrumentum*. En effet, dans une lettre à Guillaume Budé, envoyée quelques mois après la parution de l'ouvrage, il affirme avoir

Francfort 1568, réimpr. Munich 1884 sous le titre *Stände und Handwerker, mit Versen von Hans Sachs*).

21. Sur les méthodes de travail dans l'atelier de Froben au début du XVI[e] siècle, cf. U. Dill, « Das *Novum Instrumentum* », p. 73-76.

22. Pour autant qu'on le sache, à l'époque d'Érasme les formes servaient à imprimer deux pages, correspondant au même côté du bifolio. Donc, dans la pratique, il y a autant de formes que de folios.

été déçu des manuscrits trouvés à Bâle, parce qu'il ne pouvait pas les envoyer directement à l'imprimeur et que la *praecastigatio* des manuscrits lui prenait du temps[23]. Nous y reviendrons.

Or, si plusieurs manuscrits ou partie de manuscrits utilisés par Érasme, qui portent les marques des compositeurs, ont très clairement servi d'exemplaires de composition, et si par ailleurs il existe un consensus suivant lequel les éditeurs, pour l'Apocalypse, ont travaillé sur une copie des citations bibliques extraites du codex aujourd'hui à Augsbourg, il n'est pas aussi facile de comprendre comment les éditeurs ont procédé pour les épîtres. En effet, la recherche a envisagé pour celles-ci une troisième méthode, selon laquelle les deux témoins concernés auraient été utilisés de façon particulièrement précautionneuse, de sorte qu'ils ne contiennent pas les marques typographiques habituelles.

Sans prétendre fournir le dernier mot sur cette question, la présente étude met en évidence les difficultés liées à cette explication et, de façon exploratoire, envisage aussi pour les épîtres l'existence d'une copie intermédiaire aujourd'hui perdue.

Les deux phases principales de travail

Pour évaluer correctement le déroulement de la préparation du texte grec du *Novum Instrumentum*, il est enfin important distinguer les deux phases principales de travail :

– une phase de préparation, entre le moment où Érasme a trouvé un accord de principe avec Froben en septembre 1514 et le moment où, une année plus tard, les typographes se mirent effectivement à l'œuvre dans l'officine de Froben. C'est au début de cette période, par exemple, qu'Érasme écrivit à Reuchlin pour obtenir un manuscrit[24] ;

---

23. Érasme, Lettre à Guillaume Budé du 19 juin 1516, éd. Allen 1910, epist. 421, p. 253, « Accessit et illud oneris, arbitrabar Basileae haberi emendata exemplaria. Ea spes quoniam fefellit, coactus sum praecastigare codices quibus usuri erant τυπογράφοι. Ad haec conducti fuerant duo probe [sic] docti, alter iureconsultus, alter theologus etiam Hebraice peritus, qui formis castigandis praeessent ; at hi quoniam huius laboris erant rudes, quod susceperant praestare non poterant : proinde necesse fuit extremam formarum, quas vocant, recognitionem in me recipere. »

24. Allen 1910, epist. 300, p. 4-5 : « Scripsimus annotationes in Novum Testamentum universum. Itaque est animus excudendum curare Novum Testamentum Graecum adiectis nostris annotamentis. Aiunt tibi exemplar esse emendatissimum ; cuius copiam si feceris Ioanni Frobennio, gratum facies non solum mihi atque illi verum etiam studiosis omnibus. Codex integer et incontaminatus ad te redibit. Vale et rescribe. » Apparemment à la suite d'Allen 1910, p. 5 n. ad l. 33, et probablement avec raison vu la date, le contexte et l'utilisation du terme *emendatissimum*, la recherche identifie généralement ce codex avec l'actuel cod. AN IV 2 de Bâle (GA 1 ; voir par exemple J. H. Bentley, *Humanists*, p. 119 ; H. J. de Jonge, « *Novum Testamentum* », p. 403, etc.). Érasme a cependant également emprunté à Reuchlin l'actuel cod. Augsburg I.1.4.1 (GA 2814 ; le manuscrit de l'Apocalypse), et c'est ce dernier qu'Andrew Brown met en relation avec la déclaration d'Érasme (ASD VI.4,

– une phase d'impression, entre septembre 1515 et mars 1516, dont le début correspond aussi à l'arrivée des deux assistants d'Érasme, Nicolas Gerbel (vers 1485-1560) et Jean Husschin (Œcolampade ; 1482-1531). Les sources nous décrivent un rythme fou, un productivisme qui ne laissait pas de temps pour des tâches préparatoires substantielles (donc longues) ou des travaux de fond. Nous y reviendrons aussi.

Reprenons donc le corpus du Nouveau Testament, partie par partie, en commençant par les cas faciles à comprendre, et en gardant à l'esprit les différents types de signes et usages des manuscrits, comme nous les avons évoqués ci-dessus.

Les évangiles, les Actes et l'Apocalypse (cas simples)

Commençons notre enquête par les situations où les deux méthodes de travail évoquées ci-dessus sont faciles à reconnaître.

Les évangiles : cod. AN iv 1 (GA 2)

Pour les évangiles, la situation est claire, car nous avons conservé l'exemplaire de composition, qui est le cod. AN iv 1 (GA 2). On y trouve en effet[25] :
– des marques rouges pour indiquer les changements de pages dans la future édition, parfois aussi avec le numéro de page. Ces estimations ne sont pas toujours précises, et il n'est pas rare de trouver de légers décalages avec la fin / le début effectifs des pages dans le volume. En l'occurrence, il y a des problèmes plus graves avec Matthieu, qui reflètent peut-être les hésitations des éditeurs ;
– parfois les marques de cahiers sont également réécrites avec des lettres ou des chiffres utilisés en Occident ; parfois ces marques sont inscrites sur toutes les pages d'un cahier ;
– de la main d'Érasme, on trouve quelque 130 corrections textuelles marginales (dont quelque 55 occurrences pour le seul évangile de Matthieu)[26], parfois de plusieurs mots, auxquelles s'ajoutent de nombreuses corrections dans le texte, par exemple des biffures, ou des modifications de peu de lettres, parfois des *orthographica* concernant les iotacismes ou l'accentuation. Il a

p. 3, 6). Sur les conditions de travail pendant la phase 2, voir, entre autres, U. Dill, « Das *Novum Instrumentum* », p. 76-80 ; A. Vanautgaerden, *Érasme typographe*, p. 303-307 ; voir aussi ci-dessous, p. 162.

25. Voir un exemple détaillé chez P. Andrist, « Der griechische Text », Kat. 5.1 p. 102-103.

26. Suivant un balayage rapide et en ne tenant pas compte des corrections marginales antérieures, bien que le doute soit permis dans quelques rares cas. Par rapport à l'édition, cela correspond à environ une correction toutes les deux pages, nettement moins que pour les épîtres de Paul (cf. *infra*). Les bases de calcul ne sont cependant pas les mêmes et, dans l'état actuel de la recherche, il faut se garder d'en tirer des conclusions hâtives.

également ajouté des précisions typiquement typographiques, dans le texte et dans les marges, concernant par exemple les coupures de mots ou les débuts de paragraphes ;
– des numéros de chapitres, mais la main n'est pas identifiée et on ne peut pas être sûr qu'ils ont été ajoutés pour l'édition ou indépendamment de celle-ci ;
– toute une série de salissures, qui semblent bien être des taches d'encre, et pourraient attester du séjour du manuscrit dans l'atelier de la presse.

Il n'y a aucun doute que les folios de ce codex ancien ont été posés devant le compositeur. Il s'agit d'un bon exemple de la méthode directe évoquée ci-dessus.

Les Actes des Apôtres : cod. AN IV 4 (GA 2815 ; section II)

La situation est également assez claire à propos des Actes des apôtres, pour lesquels Érasme a retravaillé le texte du cod. AN IV 4 (GA 2815), directement sur le manuscrit, à partir du chap. 6 (fol. 11r, l. 4). On y trouve fondamentalement les mêmes traces que dans le cod. AN IV 1, mais de façon moins dense[27] :
– les interventions d'Érasme sont moins nombreuses ;
– de nombreux numéros de chapitres sont conservés vers la tranche extérieure, de sorte qu'il est légitime de supposer qu'ils y étaient tous ;
– les coupures de pages sont régulièrement marquées en rouge, mais le numéro de la page est souvent rogné en partie. Une main récente l'a rajouté en gris ;
– un certain nombre de marques typographiques rouges semble correspondre à des espacements plus larges dans l'édition ;
– les numéros de cahiers sont réécrits en rouge, en lettres latines. Du fol. 33r au fol. 60r[28], tous les folios sont numérotés, dans la marge inférieure du recto, avec la signature de cahier et la position relative du folio. Cela nous amène à nous demander s'il y a eu un changement, difficile à préciser, dans la méthode de travail à partir du cahier BB de l'édition[29]. Nous ne voyons cependant pas de changements effectifs dans la relation entre le manuscrit et le texte imprimé ;
– on a également l'impression que des trémas ont été ajoutés sur les iotas, sauf en position de diphtongue ; cependant, si tel est vraiment le cas, nous n'avons aucune indication quant à la date et à l'auteur de ces ajouts ;
– les différences orthographiques entre le manuscrit et l'édition concernent surtout des détails comme les iotas souscrits, mais on peut penser qu'un compositeur connaissant raisonnablement bien le grec ait pu les ajouter directement et que les réviseurs aient rattrapé les éventuelles erreurs ;

---

27. Pour toutes les marques de cette section, voir ci-dessous planches 3-7.
28. Cf. planche 7.
29. À la p. 289 (de l'édition), qui commence à Ac 16, 8 avec μυσίαν, κατέβησαν, et correspond au changement de page indiqué vers le milieu du fol. 32v.

– un certain nombre de salissures pourraient être le résultat du séjour de ces pages dans l'imprimerie de Froben, voire de leur manipulation par les compositeurs, mais c'est difficile à établir.

La recherche a depuis longtemps remarqué que la « férocité » d'un relieur, selon l'expression d'Andrew Brown, avait causé la perte d'une partie des notes d'Érasme[30]. Cela ne signifie cependant pas que celles-ci auraient entièrement disparu (sauf exception), mais qu'elles sont coupées et ne peuvent plus être lues en entier. En effet, quand on regarde les notes tout ou partiellement conservées[31], on constate qu'Érasme, comme tous les annotateurs de son temps en général, n'ajoute pas ses remarques tellement loin du texte qu'on puisse en ignorer l'existence si un relieur rognait les marges. En outre, dans la plupart des cas, Érasme ajoute un signe dans le texte pour préciser l'endroit où la correction s'applique, de sorte que, même si on perdait la note entièrement, on se douterait qu'il en avait écrit une à cet endroit.

En tenant compte des différentes observations, nous sommes amenés à distinguer deux « sections d'usage typographique » distinctes pour les Actes dans le cod. AN IV 4 :

– AN IV 4 (I) = fol. 1r-11r, l. 4 // éd. 1516, p. 248-260 // Ac 1-5, qui n'a visiblement pas été marquée par Érasme et les compositeurs // cf. *infra* planches 1-3 ;

– AN IV 4 (II) = fol. 11r, l. 4-59r // éd. 1516, p. 260-322 // Ac 6, 1 *ad finem* // cf. *infra* planches 3-7

Il n'y a aucune raison de douter que les folios de cette deuxième section typographique du codex se soient trouvés sur le pupitre des compositeurs.

L'Apocalypse : cod. Augsburg I.1.4.1 (GA 2814)

Comme la recherche l'a montré depuis longtemps, Érasme ne disposait, pour établir le texte de l'Apocalypse, que d'un seul témoin, emprunté à Reuchlin, et conservé aujourd'hui à Augsbourg. Or, ce manuscrit posait plusieurs problèmes :

– tout d'abord, le texte biblique, cité en petits lemmes qui alternent avec les commentaires plus longs, est difficile à suivre, malgré les marques marginales disposées à cet effet ;

30. Cf. J. J. Wettstein, Ἡ Καινὴ Διαθήκη. *Novum Testamentum Graecum cum variis lectionibus editionis receptae…,* t. II, Amsterdam 1752, p. 10 ; H. C. Hoskier, *A Full Account and Collation of the Greek Cursive Codex Evangelium 604*, Londres 1890, appendix F, p. 4-5 ; J. H. Bentley, *Humanists*, p. 132 ; A. J. Brown, ASD VI/3, p. 2.

31. Voir ci-dessous planches 3-7.

– ensuite, les erreurs et les imprécisions des copistes ne permettaient pas toujours de démêler correctement le texte biblique des commentaires d'André de Césarée. Par exemple, Andrew Brown a relevé un cas où l'imprécision du copiste, qui a oublié de copier le lemme, a eu pour conséquence qu'une petite partie du commentaire est entrée dans l'édition d'Érasme[32] ;
– par ailleurs, Érasme se méfiait du texte biblique cité dans le manuscrit, et il le corrigea par endroit à partir de la Vulgate ; il a notamment rétro-traduit une cinquantaine de passages significatifs, outre des corrections mineures et des omissions concordantes ;
– surtout, dans ce codex mutilé il manque la fin de l'Apocalypse à partir d'Ap 22, 16c, commentaire… et texte biblique ! Érasme et son équipe firent au mieux : ils rétro-traduisirent, en grec, le texte, ici aussi à partir de la Vulgate, en s'appuyant sur des citations patristiques et les notes qu'ils possédaient. Mais, malgré tout leur soin, il y a au moins 14 erreurs plus ou moins graves, qui sont autant de variantes absentes des manuscrits[33]. Il est intéressant de constater qu'Érasme n'a pas corrigé ce dernier passage dans les éditions postérieures, et donc qu'une partie de ces modifications a fait son chemin dans le *textus receptus* et, au-delà, dans les grandes traductions protestantes des XVIe et XVIIe siècles, y compris dans celle de Martin Luther ou dans l'*Authorized Version*[34].

Cependant, comme Henk Jan de Jonge nous y a aimablement encouragé, il faut examiner de façon critique le consensus de la recherche suivant lequel Érasme aurait utilisé la méthode indirecte pour établir le texte à imprimer de l'Apocalypse. Cette idée repose en effet en grande partie sur une déclaration ambiguë d'Érasme dans son *Apologia qua respondet duabus invectivis Eduardi Lei*[35] : « Quoniam Graecis nunquam magnopere placuit liber

---

32. A. J. Brown, ASD VI/4, deuxième reproduction de la post-préface non numérotée, et le commentaire sur la page vis-à-vis.
33. Sur cette partie de l'édition, voir, entre autres, A. J. Brown, ASD VI/4, p. 6-22 ; J. Krans, *Beyond*, p. 54-58.
34. Dans ses écrits postérieurs, Érasme resta toujours flou sur les corrections faites à partir de la Vulgate et sur l'étendue de la rétroversion : le contraire eût apporté trop d'eau au moulin de ses détracteurs, qui auraient justement voulu que l'ensemble du texte grec soit corrigé sur la Vulgate. Sur la question de la réception du *Novum Testamentum* dans le monde protestant, voir, comme point d'entrée parmi une abondante littérature, Chr. Christ-von Wedel, « Die Nachwirkung des Neuen Testamentes von Erasmus in den reformatorischen Kirchen », dans *Basel 1516*, p. 291-310. Pour le monde catholique, voir, comme points d'entrée, S. Seidel Menchi, « Whether to remove Erasmus from the Index of Prohibited Books : Debates in the Roman Curia, 1570-1610 », *Erasmus of Roterdam Society Yearbook* 20 (2000), p. 19-33, et V. Sebastiani, « Erasmus' Neues Testaments und die Römische Kirche », dans *Das bessere Bild Christi*, p. 181-189.
35. Ed. E. Rummel, ASD IX/4, p. 278 l. 27-29. Cette idée est aussi ancienne que la redécouverte du manuscrit, puisqu'elle est exprimée par F. Delitzsch, « Der Codex Reuchlin's (Apocalypsis Minusc. Nr. 1), seine Wiederauffindung und textgeschichtliche Wichtigkeit », *Serapeum* 23 (1862), p. 17-24, cf. p. 21-23 ; l'auteur ne cite cependant pas ce passage de l'*Apologie contre Eduard Lei.*

Apocalypseos, rarus habetur apud illos. Itaque cum cuperemus nihil abesse nostrae aeditioni, aegre exstorsimus ab inclyto viro Ioanne Capnione vetustissimum codicem commentarios habentem in hoc opus. Ex eo contextus verba describenda curavimus. » Ne pourrait-on pas comprendre aussi cette phrase dans le sens qu'un typographe a copié le texte du manuscrit de Reuchlin directement sur les formes ? Peut-être, du reste, avec l'aide de Gerbel ou d'Œcolampade, vu la complexité de la tâche ? Après tout, Érasme ne mentionne pas de copies intermédiaires.

À l'examen, cependant, cette proposition alternative ne s'avère pas probante, moins pour des raisons de lecture que par une prise en compte du contexte de production.

Tout d'abord, Érasme ne mentionne pas ici non plus la préparation des formes ou le travail des typographes, encore moins l'appui de ses assistants auprès de ces derniers.

Deuxièmement, il faut tenir compte des nombreuses différences entre le texte manuscrit et le texte imprimé, notamment sous l'influence de la Vulgate, comme nous venons de le rappeler. Si texte n'a pas été édité sur une copie intermédiaire, il a donc dû soit être spontanément modifié plus ou moins « de tête » pendant la composition (ce que nous excluons vu l'ampleur et la nature des modifications), soit être corrigé sur les formes, ce qui demande beaucoup plus de temps et d'énergie. En réalité, ce travail d'édition s'explique au mieux si Érasme l'a accompli à tête reposée, et par écrit. Or, ce sont des conditions peu compatibles avec le rythme effréné et les objectifs de production de la phase d'impression du volume, comme nous l'avons présentée ci-dessus (cf. p. 147).

Surtout, malgré la présence de quelques signes éditoriaux confirmant qu'il a été utilisé pour la préparation du texte (cf. *infra*), le manuscrit de Reuchlin ne contient aucune marque de composition.

Enfin, ce manuscrit convient très mal à un travail typographique, car le texte imprimé ne représente qu'une petite partie du contenu du manuscrit, occupé en majorité par le commentaire. Dans ce contexte, il est très difficile de planifier le découpage des pages, puis de retrouver les extraits pour la correction des formes.

Si nous admettons donc que la correction du texte grec de l'Apocalypse est un travail accompli par écrit et à tête reposée, à une période moins effervescente que la phase d'impression, et puisque les marges du codex de Reuchlin sont vierges de ces corrections, il faut aussi admettre que les typographes ont utilisé une copie intermédiaire, probablement préparée avant le début du travail d'impression en septembre 1515. Cela ne signifie pas qu'Érasme a accompli lui-même cette tâche. Dans son cercle d'amis à Bâle il ne manquait pas d'érudits comme Beatus Rhenanus qui auraient pu préparer cette copie, qu'Érasme aurait ensuite éditée.

Le consensus de la recherche semble donc être, sur ce point, tout à fait fondé.

Les épîtres (cas complexes)

Venons-en aux situations plus difficiles à évaluer. Mais, avant de reposer la question de la troisième méthode qu'Érasme aurait suivie pour les épîtres, regardons séparément les parties contenant les épîtres catholiques et les épîtres pauliniennes dans le cod. AN IV 4 (GA 2815) et le cod. AN III 11 (GA 2817). Puis nous les analyserons ensemble et tirerons parti du fait qu'AN IV 4 aurait été directement utilisé pour les épîtres catholiques, mais pas pour les épîtres pauliniennes, de sorte que nous pouvons tenter de mesurer et comparer, sur les pages du manuscrit, les conséquences matérielles de cette différence de traitement.

Une caractéristique commune aux sections examinées ici, et qui justifie la notion de troisième méthode, c'est l'absence de traces d'un travail éditorial ou typographique, comme des corrections marginales d'Érasme ou des marques de coupures de pages avec les numéros correspondant. Comme nous l'avons souligné ci-dessus, méthodologiquement, cela ne signifie pas que les pages ne puissent pas avoir été marquées par endroits par les éditeurs ou les typographes, mais en rapport avec d'autres moments ou d'autres aspects de la préparation du volume.

Les épîtres catholiques : cod. AN IV 4 (GA 2815 ; section IV)

Pour les épîtres catholiques, Érasme disposait des mêmes manuscrits que pour les Actes des apôtres, et Andrew Brown a établi que le cod. AN IV 4, dans lequel elles occupent les fol. 61r-87v, avait servi de base à l'établissement du texte grec[36]. Tel est aussi très probablement le cas des prologues, comme quelques sondages tendent à le confirmer.

Un examen du manuscrit permet de relever les interventions suivantes[37] :
– comme pour les premières sections d'usage typographique du codex (cf. ci-dessus), les numéros de tous les cahiers sont réécrits en rouge (mais sans numérotation relative des folios);
– comme pour les Actes, et avec la même prudence quant à la date et aux auteurs de cette opération, il semble que des trémas aient été ajoutés sur les iotas isolés;
– nous n'avons pas vu d'autres numéros de chapitres dans les marges du codex que celui du chap. 5 de 1 Pierre (fol. 72r) ;

36. A. J. Brown, ASD VI/4, p. 2.

37. Pour toutes les marques de cette section, voir ci-dessous planches 9-14.

– au fol. 87rv se trouvent deux traits rouges « typographiques » horizontaux, qui correspondent aux deux derniers changements de pages de cette section dans l'édition, mais le numéro de page n'est pas écrit[38]. Nous n'avons pas trouvé d'autres indications de coupure de page ;
– au fol. 66v un petit trait sous le mot πολὺ semble correspondre au début du fol. 46v dans le cod. AN IV 2 (GA 1). On trouve quelques autres traits, légèrement différents, dont nous n'avons pas encore reconnu le sens ;
– de façon moins significative, les sondages sur les différences orthographiques tendent à montrer une certaine distance entre le texte des éditeurs et celui du manuscrit, notamment en ce qui concerne la ponctuation, la forme des accents, et certains autres détails. Somme toute et sans surprise, dans l'édition l'orthographe de cette partie est beaucoup plus normalisée ;
– un certain nombre de salissures font penser à une utilisation dans l'imprimerie, mais sans qu'il soit possible d'en préciser les circonstances[39].

Nous n'avons pas trouvé de corrections de la main d'Érasme ; se pourrait-il qu'elles aient été toutes perdues à la suite des rognages des pages par un relieur ? Comme nous l'avons expliqué ci-dessus (cf. p. 144-145), sur la base de ce que nous constatons des habitudes d'Érasme et des pratiques de son temps, il est impossible que celui-ci ait corrigé les épîtres sur le manuscrit sans que nous n'en ayons gardé aucune trace directe dans les marges et, dans le texte, aucun signe qui en précise l'application.

La cohérence du travail éditorial sur ces pages nous amène à ne distinguer, pour les épîtres catholiques dans le cod. AN IV 4, qu'une seule section d'usage typographique :
– AN IV 4 (IV) = fol. 61r-87v // ed. 1516, p. <*154> (lit. « 451 ») inf.-*190 sup. // épitres catholiques et prologues // cf. *infra* planches 9-14

Ajoutons enfin, mais c'est évident, que les deux autres témoins des épîtres catholiques ne contiennent aucune trace du travail de composition.

Les épîtres de Paul

Comme l'a également montré Andrew Brown, bien que le texte des Actes et des épîtres catholiques provienne d'AN IV 4 (GA 2815), ce n'est pas ce manuscrit, mais AN III 11 (GA 2817), qui est à la base des épîtres de Paul à l'exception de la fin d'Hébreux. Quelques sondages dans les prologues tendent

---

38. Au fol. 87r (cf. planche 13), pour le début de la p. 189, et au fol. 87v (cf. planche 14), pour le début de la p. 190. Dans les deux cas, la coupure intervient exactement au même endroit en fin de ligne dans le manuscrit et dans l'édition. Tel n'est cependant pas le cas pour les lignes adjacentes.
39. Par exemple, au fol. 86v la tache ressemble beaucoup à celle d'un doigt sali à l'encre.

à montrer que ceux-ci remontent également à AN III 11, sauf le prologue de Romains, apparemment basé sur AN IV 4[40]. Regardons ces témoins plus en détail.

AN III 11 (GA 2817)

Dans ce manuscrit, nous trouvons peu de traces d'interventions pouvant remonter à l'époque d'Érasme. Sans prétendre, ici comme ailleurs, à un inventaire exhaustif, mentionnons-en les principales :

– on trouve assez fréquemment des explications interlinéaires, d'époque byzantine, souvent à caractère spirituel ;

– les numéros de chapitres ont été soigneusement ajoutés dans la marge, *ad locum*, en chiffres arabes, mais la date de cette opération est difficile à déterminer ;

– rarement, des petits traits horizontaux signalent les mots à cheval entre deux lignes (par exemple au fol. 278v, l. 3 et 4) ;

– Andrew Brown a également remarqué la présence d'une trentaine de petits signes marginaux, correspondant assez précisément, mais pas toujours exactement, aux changements de pages dans l'édition d'Érasme. Dans sa forme la plus fréquente, ce signe ressemble à un point d'exclamation renversé avec deux ou trois points ; faute de mieux, nous le surnommerons ici « allumettes » ; nous y reviendrons ci-dessous (cf. tableau 2)

– Brown toujours a repéré, au bas du fol. 314r, une note manuscrite de la main de Nicolas Gerbel, un des deux assistants d'Érasme[41]. C'est un témoignage supplémentaire indéniable de l'utilisation du manuscrit par l'équipe d'Érasme ;

– au fol. 278v, une note marginale en latin, qui polémique contre Érasme, nous rappelle que les manuscrits de Bâle ont encore été utilisés après les travaux du génial humaniste.

AN IV 4 (GA 2815 ; sections V-VII)

En ce qui concerne le matériel relatif aux épîtres pauliniennes dans AN IV 4, il faut distinguer trois sections d'usage typographique :

40. Sur la base de quelques sondages, et indépendamment du trait rouge d'AN IV 4, fol. 89r, cf. *infra*. Par exemple, vers la fin du prologue, AN III 11, fol. 6r, lit ἀλλὰ γινώσκειν ὅτι ὡς κλάδοι ἐπὶ τὴν ῥίζαν, οὕτως, alors que l'édition, comme AN IV 4, fol. 89v (et AN IV 2, qui ne semble cependant pas avoir intéressé Érasme pour les prologues) lisent ἀλλὰ γινώσκειν ὅτι ὡς κλάδοι, ἐπ᾽ἐκείνους ὡς ἐπὶ τὴν ῥίζαν.

41. A. J. Brown, ASD VI.3, p. 5-6; reproduction de la page au début du volume. La note est également reproduite dans *Das bessere Bild*, p. 100, Abb. 5a, voir aussi la remarque à la p. 109.

· section AN iv 4 (v) = fol. 88r-89v début // ed. 1516, p. 323-324 début // Prologue à Romains // cf. *infra* planches 15-18. Ce prologue a été imprimé à la suite des Actes, à la fin de la deuxième partie matérielle du volume ; il s'agit probablement du dernier texte grec *stricto sensu* imprimé dans cette édition. Nous y trouvons quelques traces d'interventions postérieures[42] :
– au fol. 89r[43], dans la marge inférieure, la signature du cahier est réécrite en rouge (avec une correction), comme nous l'avons aussi trouvé ailleurs dans ce volume (cf. *supra*) ;
– sur le même folio, le lieu correspondant au début de la p. 324 de l'édition est marqué en rouge précisément dans le texte et plus légèrement dans la marge, mais sans indication du numéro de la page ;
– pour le reste, un certain nombre de trémas semblent avoir été ajoutés sur les iotas (cf. *supra*).

· section AN iv 4 (vi) = fol. 89v fin-209r, l. 8 // ed. 1516, p. *1-*152, l. 3 (lit. « 451 ») // corpus paulinien et prologues, jusqu'à He 12, 18[44]. Correspond à la partie des épîtres présente dans le cod. AN iii 11 // cf. *infra* planches 18-23. Voici les interventions intéressantes que nous avons remarquées[45] :
– quelques ajouts d'époque byzantine, notamment liturgiques. Les rares corrections marginales semblent aussi d'époque byzantine[46] ; nous ne reconnaissons en tout cas pas la main d'Érasme ;
– à la fin de la section, au fol. 209r[47], le début de la p. *152 est marqué en gris dans le texte avec un trait vertical. Nous ne pensons cependant pas que cette marque doive être mise en rapport avec le manicule marginal, qui se trouve à cet endroit ; il est probablement plus ancien et attire l'attention sur le contenu du texte ;
– un certain nombre d'initiales marginales difficiles à lire ou omises ont été précisées à l'encre à une date difficile à déterminer[48] ;
– les signatures de cahier sont réécrites. Les deux premières, dues aux typographes, sont en rouge (fol. 97r, 105r), à la suite des sections précédentes. Les autres, en gris, sont plus récentes[49] ;
– quelques marques épaisses gris foncé signalent des débuts de pages correspondantes dans le cod. AN iii 11 (GA 2815). Par exemple à AN iv 4, fol. 122v, un trait à la mine de plomb au début de l'espace interlinéaire des lignes 8 et 9 correspond

42. Pour toutes les marques de cette section, voir ci-dessous planches 15-18.
43. Cf. planche 17.
44. Avec hésitation, nous avons renoncé à diviser cette section en deux selon l'utilisation des marques de cahiers, cf. *infra*.
45. Pour toutes les marques de cette section, voir ci-dessous planches 18-23.
46. Par exemple au fol. 132r ad 2 Co 1, 17.18 (cf. planche 21) ; fol. 153r ad Ep 1, 13 ; fol. 156r ad Ep 4, 13, le verset était omis dans le texte.
47. Cf. planche 23.
48. Par exemple aux fol. 132r (cf. planche 21), 200v, 208r.
49. Cf. planche 23.

au début d'AN III 11, fol. 136r. De même, à AN IV 4, fol. 141r[50], dans le texte, une marque grise en forme de L, qui se prolonge jusque dans la marge ext. où un «+» l'accompagne, correspond au début d'AN III 11, fol. 211r (début de 2 Co 10, 15). Il s'agit bien de renvois à un autre manuscrit utilisé par les éditeurs;
– assez rarement, des numéros de chapitres inscrits en chiffres arabes se trouvent *ad locum* dans la marge extérieure, aujourd'hui généralement vers la tranche[51] ;
– d'assez nombreux petits traits à la mine de plomb dans la marge de droite, souvent peu visibles, signalent que des parties du même mot sont séparées. Au fol. 94r ce signe est également utilisé pour signaler qu'il ne devrait pas y avoir d'espace dans le graphème «ἀ βραὰμ» (Rm 4, 1), situé au milieu de la ligne[52] ;
– comme dans les sections précédentes, des trémas semblent avoir été ajoutés systématiquement sur les iotas où ils étaient absents;
– dans cette section, qui couvre presque tout le corpus paulinien, nous ne sommes pas surpris de ne pas trouver des notes éditoriales d'Érasme, vu que ces folios n'ont pas été utilisés comme exemplaires de composition.

· section AN IV 4 (VII) = fol. 209r, l. 8-210v // ed. 1516, p. *152.3-*154 (lit. «451») // fin d'Hébreux, à partir d'He 12, 18 // cf. *infra* planches 23-26. Comme la recherche l'a déjà dit, étant donné que la fin du cod. AN III 11 à partir d'He 12, 18 est perdue, les éditeurs ont utilisé, pour achever le corpus paulinien, les fol. 209r-210v du cod. AN IV 4. Sur ces quatre pages, on trouve également quelques marques intéressantes :
– le début de la section sur le fol. 209r est marqué par un signe en L en gris[53], qui rappelle celui du fol. 141r signalé ci-dessus; il semble bien être flanqué d'une «allumette». Comme au fol. 141r justement ou au fol. 122v, il s'agit d'un renvoi au cod. AN III 11 (voir ci-dessus);
– dans la marge inférieure du même folio, le numéro de cahier est réécrit en gris, à la suite des précédents;
– dans la marge extérieure du fol. 209v[54], on trouve :
  – une allumette suivie d'un trait horizontal, en gris, à la hauteur de He 12, 28;
  – les restes du chiffre romain x]III, pour marquer le début du chap. 13 ; nous étions jusque-là plutôt habitués à trouver des numéros de chapitres en chiffres arabes;
  – le numéro de la p. *153 de l'édition (tronqué), auprès de la ligne où elle commence, mais sans indication de l'endroit précis.

---

50. Cf. planche 22.
51. Notamment pour Ga 5 et 6, aux fol. 150r et 151r; 1 Th 5 au fol. 175r; 1 Tm 6 au fol. 184r; He 12 au fol. 208r.
52. Cf. planche 21. Pour un exemple standard, cf. fol. 91v, planche 20.
53. Cf. planche 23. Page également reproduite au début de A. J. Brown, ASD VI/4, première reproduction de la post-préface non numérotée.
54. Cf. planche 24.

Il n'est pas certain que ces deux derniers *marginalia* soient de l'époque d'Érasme ;

– à la ligne 4 du fol. 210v[55], un trait vertical gris correspond au début de la page *154 de l'édition ;

– il semble qu'un certain nombre de trémas ont été ajoutés sur les iotas, mais c'est encore moins clair que dans les pages précédentes.

fol. 1r-11r	Section I	Ac 1-5	pas de signes typographiques
fol. 11r-59r	Section II	Ac 6 *ad finem*	corrections d'Érasme / marques typographiques
fol. 59v-60v	Section III	prologues des Actes	(pas imprimés en 1516)
fol. 61r-87v	Section IV	épîtres catholiques, avec prologues	pas de signes typographiques, sauf 2 marques de pages, à la fin
fol. 88r-89v	Section V	prologue de Romains	une marque de page
fol. 89v-209r	Section VI	Rm 1, 1- He 12, 18	peu de signes, sauf pour les coupures de mots
fol. 209r-210v	Section VII	He 12.18 *ad finem*	quelques marques
fol. 211r-216v	Section VIII	tables liturgiques	(pas utilisées par Érasme)

Tableau 2 : les huit sections typographiques du cod. AN IV 4

Analyse et reconstruction des étapes de travail

Analyse des ajouts potentiellement éditoriaux ou typographiques

L'analyse de ces données s'avère d'autant moins assurée que nous sommes mal renseignés sur les pratiques effectives et possibles des typographes de l'époque, et qu'ils ne sont pas les seuls à avoir utilisé le manuscrit. Méthodologiquement, comme nous l'avons déjà dit, nous ne pouvons pas partir du principe que toutes les marques marginales sont de leur fait ou, plus largement, doivent être mises en lien avec la préparation de cette édition, et nous ne pouvons pas partir non plus du principe que seules les marques en rouge ont pu être apposées par les compositeurs. Tentons donc avec prudence d'évaluer le matériel signalé ci-dessus, en distinguant attentivement entre la section IV du cod. AN IV 4, contenant les épîtres catholiques, censée avoir été utilisée par les typographes de façon tellement respectueuse qu'on n'y trouve pas de marques de composition, et la section II du même codex, qui a effectivement été marquée et utilisée sans égards comme exemplaire de composition pour la préparation des formes.

55. Cf. planche 26.

Les numéros de chapitres

Le fait que les divisions de chapitres aient été soigneusement notées en chiffres arabes dans le cod. AN III 11 (GA 2817) pourrait-il être un signe que ce codex a été préparé par les éditeurs en vue de servir aux compositeurs ? Nous remarquons cependant que tel n'est pas le cas de la section IV du cod. AN IV 4, contenant les épîtres catholiques, où les numéros de chapitres sont très rares. La présence de ces numéros dans le cod. AN III 11 doit surtout être mise en rapport avec les titres courants qui, sur tous les rectos, rappellent à quel livre biblique (en latin) et à quel chapitre (en chiffres arabes) on se trouve… À une date indéterminée, et probablement indépendamment du travail d'Érasme, ce codex, qui se trouve à Bâle depuis 1437, a simplement été équipé d'un appareil de référence pour être aisément utilisé par des lecteurs occidentaux.

En ce qui concerne AN IV 4, il est frappant de constater que les numéros de chapitres ont été systématiquement ajoutés dans la section II (corrigée par Érasme), qui fut l'exemplaire de composition pour cette partie des Actes, alors que tel n'est pas le cas pour la section IV censée avoir elle aussi été directement utilisée pour la composition des formes, dans laquelle on n'a apparemment conservé qu'un seul numéro de chapitre. Ceux-ci sont également rares, mais nous en avons conservé davantage, dans la section VI, qui n'a pas été sur le pupitre des compositeurs. Si la section IV était un exemplaire de composition, on serait en droit d'attendre, sur ce point, qu'il se présente comme la section II, et pas comme la section VI.

Les signatures de cahiers réécrites

De façon intéressante, dans le cod. AN IV 4 les signatures de cahiers sont réécrites en rouge, non seulement pour les Actes, mais aussi pour les épîtres catholiques et pour les deux premiers cahiers de Romains, alors que pour la suite des épîtres de Paul les numéros ont été réécrits plus tard, en gris. Faut-il expliquer cette différence de traitement par l'hypothèse que, pour les épîtres de Paul, ce manuscrit n'est pas à la base du texte de l'édition, contrairement aux Actes et aux épîtres catholiques ? Probablement, car on peut penser que le manuscrit a été démonté assez tôt et que, tant à la copie de l'exemplaire intermédiaire qu'à la relecture des épreuves, les cahiers de la section IV ont été passablement utilisés. Il fallait trouver un moyen simple pour s'assurer facilement de leur succession, et on les a renumérotés. Ce besoin n'existait pas pour les épîtres de Paul, et on s'en serait avisé après avoir numéroté, probablement inutilement, les deux premiers cahiers de Romains.

Cette explication est cependant assez fragile, parce que le cod. AN III 11, qui se trouve pour le corpus paulinien dans la même situation que le cod. AN IV 4 pour les épîtres catholiques, ne contient pas de marques de cahiers « occidentales ».

De façon plus large, aucune indication, numérotation ou marque de repère n'indique que le cod. AN III 11 ait été démonté, comme il aurait dû l'être pour le travail typographique. Or, il est difficile d'envisager que les compositeurs

aient travaillé avec le livre entier. Le seul argument en faveur d'un démontage est la reliure occidentale, qui pourrait remonter au XVIe siècle ; elle peut cependant s'expliquer facilement aussi par une usure précoce de la couture, notamment due à un usage intensif lors de la préparation de l'édition.

Les changements de pages précis

Alors que les numéros des pages sont systématiquement marqués en rouge dans les exemplaires d'imprimerie utilisés pour les évangiles et pour les Actes, avec une indication claire du numéro de page envisagé ou effectif, ces marques sont absentes des manuscrits à la base des épîtres, à quelques exceptions près. Le contraste est également saisissant dans le cod. AN IV 4, entre les débuts des Actes jusqu'à la fin du chapitre 5, sans aucune marque, et la suite, où les changements de pages et les améliorations du texte sont marqués directement dans le codex. Peut-on raisonnablement imaginer que les compositeurs aient pu faire leur travail sans altérer les dix premiers folios, puis aient soudain ressenti le besoin d'apposer les corrections et les indications typographiques lourdement sur les pages du manuscrit ?

Pour les épîtres, les seules marques rouges se trouvent deux fois dans Jude (fol. 87rv) et dans le prologue à Romains (fol. 89r)[56]. Remarquons que ces changements de pages, apposés par les typographes, ne sont pas accompagnés par le numéro de page, contrairement aux évangiles et aux Actes. Dans les deux premiers cas, ces signes n'ont pas pu être apposés longtemps avant la préparation des formes, vu qu'ils dépendent des coupures de page précédentes. Tel n'est par contre pas le cas du prologue à Romains, qui commence au début de la p. 323. Contrairement au volume imprimé, ces trois marques se suivent dans le manuscrit, mais il est difficile d'en dériver un usage particulier. Cependant, si on les considère de façon indépendante, elles peuvent simplement s'expliquer comme points de repère pour la planification du travail, d'une part à la fin de la partie consacrée aux épîtres catholiques, de l'autre pour le dernier texte grec imprimé du volume. En l'absence des numéros de pages et d'autres marques des compositeurs, elles ne constituent pas une preuve d'un usage direct comme exemplaires de composition (mais ne l'excluent pas non plus).

Les trois changements de pages à la fin d'Hébreux dans AN IV 4 confirment notre analyse[57] :

– les p. *152 et *154 (fol. 209r, 210v) sont marquées précisément par un trait gris dans le texte, sans indication du numéro ;

– la p. *153 (fol. 209v) est signalée par son numéro, mais sans trait. Il n'est pas certain que ce numéro soit de la même main qui a ajouté les traits gris sur les deux autres folios.

56. Cf. planches 13, 14, 17.

57. Cf. planches 23-24, 26.

Tout d'abord, s'il s'agissait de marques des compositeurs, celles du fol. 209r n'auraient pas lieu d'être, puisque c'est le cod. AN III 11 qui est encore à la base du texte à cet endroit. Vu cependant que, dans ce codex, la fin du texte conservé intervient quelques mots plus loin, nous n'insisterons pas sur cet argument.

De façon plus grave, en supposant que ces marques soient de la même main, active dans la préparation du volume de 1516, il faudrait imaginer que la même personne, pour indiquer trois changements de page consécutifs, ait marqué la p. *153 avec son numéro et aucun trait, mais les p. *152 et *154 avec un trait mais pas de numéro, contrairement du reste à ce que l'on trouve pour les évangiles et pour les Actes.

Indépendamment de la question de la main et de l'époque, ce qui est frappant, c'est que les deux ou trois « séries » de marques de changement de page dans des sections non corrigées par Érasme interviennent à des endroits délicats du travail typographique, qui ont demandé une attention particulière sur le cod. AN IV 4 et sur la division en pages à ces endroits :

– à la fin des épîtres catholiques avant le changement d'antigraphe pour l'Apocalypse,
– dans le prologue à Romains, imprimé plus tard, dans une autre section matérielle du volume,
– et la fin d'Hébreux, à l'endroit où le témoin principal est mutilé.

Une fois de plus on constate que la section IV se présente, dans l'ensemble, comme la section VI, qui ne fut pas un exemplaire de composition, et pas comme la section II, qui le fut.

Les « allumettes » comme signes de changement de page

Pour évaluer le sens des « allumettes » marginales, il faut tout d'abord savoir qu'elles ne sont pas réservées au cod. AN III 11. Comme le tableau ci-dessous le montre, on en trouve aussi dans les cod. AN IV 4, ainsi que dans le cod. AN IV 2 (GA 1) et dans le cod. Augsburg I.1.4.1 (GA 2814) tous deux empruntés à Reuchlin, et précisément non utilisés comme exemplaires d'imprimerie. Quelques exemples sont présentés à la page suivante, dans le tableau 3.

Comme Andrew Brown l'a remarqué, la présence de ces « allumettes » dans les marges du cod. AN III 11 doit être mise en rapport avec les changements de page dans l'édition. Tel n'est cependant pas le cas de celles qui ont été trouvées dans les cod. AN IV 4, AN IV 2 et dans le codex d'Augsbourg.

AN III 11 fol. 196v	fol. 275v	fol. 282v	fol. 305r	fol. 311r	fol. 322r	fol. 360r
p. *65	p. *99	p. *103.3	p. *117	p. *120	p. *125 cf. *infra*	p. *139
AN IV 4 fol. 89v (Rm 1, 1)	fol. 128r (1 Co 15, 33)	AN IV 2 fol. 25r (Ac 16.21)	fol. 35v (Ac 24.10)	fol. 65v (prol. in Paul.)	fol. 67r (prol. in Paul.)	Augsb. I.1.4.1 – fol. 9r (1er spécimen sur la page)
p. *1	p. *53, l. 6	p. *290, l. 3	p. *218, l. 7 (cf. AN IV 5, fol. 76r, l. 1)	–	–	p. *191 med.

Tableau 3 : exemples d'« allumettes » marginales dans le cod. AN III 11, puis dans d'autres codex utilisés par Érasme, et les pages correspondantes dans l'édition de 1516.

Pour le cod. AN IV 4, on remarque que ce signe est plus fréquent dans la troisième partie, consacrée aux épîtres pauliniennes[58]. Au fol. 209r[59], il est accompagné d'un crochet, qui renvoie à la fin du cod. AN III 11. Comme à quelques autres endroits signalés en partie ci-dessus, l'allumette correspond ici à un changement de page du cod. AN III 11.

Dans le cod. AN IV 2, on en trouve aussi dans des prologues non édités par Érasme en 1516, comme on en voit deux exemples dans le tableau 3.

Quant à leur usage dans le cod. AN III 11, soulignons tout d'abord qu'elles diffèrent fortement des marques rouges typographiques rencontrées dans les évangiles et les Actes, tant dans la forme que dans le fonctionnement, bien que les deux séries correspondent aux changements de pages dans l'édition. En effet, – alors que les marques rouges apparaissent très régulièrement, les allumettes ne se trouvent que sur une trentaine de pages du manuscrit, bien que le corpus paulinien occupe quelque 150 pages dans l'édition d'Érasme. On ne peut certes pas exclure quelques pertes dues au rognage postérieur des pages, mais il est

58. Pour un exemple dans les Actes, cf. planche 3.
59. Cf. planche 23.

clair que, contrairement à ce que l'on constate sur les manuscrits d'imprimerie pour les évangiles et pour les Actes, la vaste majorité des pages n'a pas été marquée. Comme l'avait déjà remarqué Brown, la fréquence du signe augmente avec la progression du texte; dans l'Épître aux Hébreux, presque toutes les pages de l'édition sont signalées;

– contrairement à la pratique claire des traits rouges typographiques, les allumettes ne sont pas accompagnées par le numéro de page, et généralement pas non plus par une indication de l'endroit où la coupure doit avoir lieu, de sorte que l'information est imprécise et peu utile aux compositeurs pour anticiper les changements de pages. Il y a cependant une exception intéressante au fol. 322r (contenant 1 Tm 5, 18) où, outre l'allumette marginale, on trouve, un trait vertical dans la ligne : ἄξιος ὁ ἐργάτης | τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ. La p. *325 de l'édition ne commence cependant pas à cet endroit, mais au milieu de μι|σθοῦ;

– de façon générale, la position de l'allumette n'est pas toujours précise non plus dans le sens qu'il y a parfois un décalage de 2 ou 3 lignes entre la position du signe et le début effectif de la page[60].

Somme toute, les imprécisions s'expliquent mieux si les allumettes ont été apposées avant l'impression de l'édition, qu'après. Il pourrait donc bien s'agir de signes utiles à la planification du volume, qui permettaient de mieux anticiper et retrouver le début des pages.

De façon plus générale, les allumettes pourraient être un signe assez largement utilisé à l'époque d'Érasme pour indiquer une ligne intéressante, de manière peu envahissante, dans des manuscrits que l'on veut ménager. La nature de cet intérêt varie ensuite, assez naturellement, suivant les besoins de celui qui appose le signe.

Les corrections d'Érasme

Le début des Actes dans AN iv 4 et les épîtres dans les deux manuscrits concernés ne contiennent pas de modifications d'Érasme. Or, si on regarde les statistiques publiées par Andrew Brown pour les épîtres de Paul[61], force est de constater qu'il n'y a pas moins de 144 cas où l'édition ne s'accorde pas avec AN iii 11, le codex de base, mais avec AN iv 4, outre quelques variantes provenant d'autres sources. Aucune de ces variantes ne se trouve dans les marges d'AN iii 11. Selon les explications actuelles, il faudrait supposer soit que ces 144 modifications aient été introduites par les compositeurs à la volée, soit que, de façon un peu moins irréaliste, elles aient été introduites plus tard, pendant la correction des épreuves, comme l'envisage du reste Andrew Brown[62]. Cependant, l'idée, dérivée d'une certaine lecture de la correspondance d'Érasme, selon

60. Par exemple, le signe du fol. 290r = p. 107, l. 3; celui du fol. 282v = p. 103, l. 3. Mais il y a aussi des problèmes de précision avec les signes rouges, que ce n'est pas ici le lieu de discuter.

61. A. J. Brown, ASD VI/3, p. 4-5 et ASD VI/4, p. 2-3.

62. A. J. Brown, ASD VI/3, p. 5.

laquelle la correction des épreuves consistait aussi en une collation sur les manuscrits, n'est guère réaliste dans le contexte fébrile de ce travail, malgré les capacités d'« improvisation virtuose[63] » de l'équipe. Et elle contredit le principe général que la correction des épreuves sert à vérifier la conformité du texte imprimé avec son modèle, et pas à établir le texte sur la base d'une comparaison avec d'autres témoins, d'autant plus qu'il est plus long, plus pénible et plus difficile de réaliser des modifications sur les formes plutôt que sur le modèle.

En outre, si on se souvient qu'Érasme avait un attachement particulier pour les épîtres de Paul[64], dont il voulait préparer un commentaire pour lequel il avait rassemblé du matériel pendant son séjour en Angleterre, il est difficile d'imaginer qu'il n'avait envisagé aucune de ces corrections avant que lui ou ses assistants les introduisent sur les formes.

Les salissures

Un certain nombre de salissures font penser à une utilisation dans l'imprimerie, peut-être avec des doigts sales. Surtout, on ne voit pas de différences significatives entre les sections IV et VII du cod. AN IV 4, censées avoir été sur le pupitre des compositeurs, et la section VI contenant le gros des épîtres pauliniennes, qui n'aurait pas servi d'exemplaire d'imprimerie. En tout état de cause, il est difficile d'utiliser l'argument des salissures pour justifier une utilisation directe par les compositeurs.

Autres éléments

Comme Jan Krans nous l'a fait remarquer, et comme on le constate dans les corrections marginales d'Érasme dans les cod. AN IV 1 et AN IV 4, il n'était pas dans sa pratique normale d'apposer un tréma sur les iotas, malgré quelques rares exceptions[65] et un usage occasionnel dans l'édition. Il semble en outre difficile de penser que ses collaborateurs aient pris le temps de les ajouter systématiquement, même dans les sections qui n'ont pas servi à l'édition. S'il s'agit bien d'un ajout postérieur à la production originelle, il est antérieur à l'époque d'Érasme.

63. Suivant la belle expression d'A. VANAUTGAERDEN, *Érasme typographe*, p. 306 ; sur le rythme de travail d'Érasme et de son équipe, *ibid.* p. 305-307 ; U. DILL, « Das *Novum Instrumentum* », p. 76-79. Dans la lettre à Budé citée ci-dessus (cf. p. 143 ; ALLEN 421, datée de juin 1516), qui mentionne les corrections apposées sur les manuscrits, Érasme affirme presque dans le même souffle que l'équipe éditait et imprimait au rythme effréné d'un ternion par jour (12 pages à imprimer / corriger chaque jour !). Sans même nous arrêter sur la recherche évidente d'un certain effet mélodramatique, remarquons que la mention de la correction sur les manuscrits implique qu'Érasme avait en tête la deuxième période de la phase d'impression (2b, cf. ci-dessous, p. 165-166), concernant les évangiles et les Actes. De toute évidence, ce *modus laborandi* ne concernait pas l'Apocalypse, pour lequel la méthode indirecte avait été utilisée ; pour la même raison, nous ne pensons pas non plus que cette remarque concernait la production des Épîtres.

64. Cf. *infra* p. 166.

65. Voir par exemple la note du cod. AN IV 1, fol. 49v, où il écrit ἐπΐστευσαν.

Les traits gris horizontaux sont également difficiles à mettre en rapport direct avec la préparation matérielle du *Novum Instrumentum*, dans la mesure où, dans le cod. AN IV 4, ils sont plus fréquemment observés dans la section des épîtres de Paul, qui n'a pas été un exemplaire de composition, que dans la section des Actes corrigée par Érasme ou dans les épîtres catholiques. Ils peuvent avoir été apposés par n'importe quel lecteur occidental, voire par Érasme lors d'une première lecture du corpus paulinien de ce codex.

Comme de nouvelles études le montrent, les trous présents dans les marges inférieures et extérieures du codex AN III 11 sont liés à la réglure byzantine et ne sont pas les restes des aiguilles qui auraient servi à fixer les feuilles sur le pupitre du compositeur[66].

Bilan

D'un côté le bilan est simple. Il n'existe aucun argument probant en faveur de l'idée que le cod. AN III 11 (GA 2817) ou la section IV du cod. AN IV 4 (GA 2815) aient été utilisés comme exemplaire de composition.

D'un autre côté, comme nous l'avons vu, plusieurs arguments forts plaident contre un tel usage. Rappelons en particulier l'absence totale des corrections que l'on trouve dans le texte imprimé, l'absence des marques de changement de pages et, pour le cod. AN III 11, l'absence d'indication probante que le manuscrit ait été démonté.

Ajoutons que, dans AN IV 4, nous ne voyons pas de différences marquantes entre la section IV censée avoir été « bien traitée » sur le pupitre des compositeurs et la section VI qui n'a pas été utilisée du tout comme texte de base, si ce n'est la réécriture des signatures de cahier, discutée ci-dessus, et l'ajout des chapitres et des tirets pour les mots coupés sur deux lignes… dans la section qui n'a pas servi de texte de base ! Par contre, la différence est flagrante entre la section II, qui s'est effectivement trouvée sur le pupitre des compositeurs, et la section IV.

Pour toutes ces raisons, et malgré l'importance des publications d'Andrew Brown et notre admiration pour son travail, nous ne pouvons pas le suivre lorsqu'il soutient l'idée qu'AN IV 4 et AN III 11 ont directement servi comme exemplaires de composition pour les épîtres.

De quels manuscrits peut-il alors s'agir ? Dans les faits, aucun des trois autres témoins à disposition d'Érasme pour cette partie ne porte des marques typographiques ou des corrections d'éditeurs. Faut-il alors supposer que, malgré les travaux probants de la recherche des quarante dernières années et le silence de sa correspondance et des autres sources, Érasme avait quand même dans ses cartons une ébauche de texte grec, du moins pour les lettres de Paul ? C'est fort peu probable, ne serait-ce que parce que le texte imprimé s'explique d'abord et surtout par celui des manuscrits de Bâle.

66. Cf. U. DILL, « Das *Novum Instrumentum* », p. 78.

L'énigme se résout pourtant aisément si, de façon simple et économique, on postule, pour la préparation de ces épîtres, la même méthode que pour l'Apocalypse : Érasme avait fait, ou fait faire, au cours de la phase préparatoire, une copie des épîtres de Paul, sur laquelle il a ensuite pu collationner les manuscrits et apporter des modifications au texte. Selon cette hypothèse, les marques de préparation visibles sur AN III 11 et AN IV 4, notamment les allumettes et les traits rouges dans l'Épître de Jude ne servirent pas directement à la composition des formes mais à leur correction et à la planification du livre. Elles ont permis de faciliter le repérage, à un moment où les modifications, notamment les changements de pages de l'édition n'étaient, du moins théoriquement, pas encore impossibles. Cet usage expliquerait en effet bien que ces signes apparaissent de façon plus concentrée vers la fin des parties. Il serait du reste assez naturel que cette copie intermédiaire ait aussi servi de base à la traduction latine[67], mais il est difficile de tirer des conclusions sur la base des chiffres fournis par Andrew Brown, notamment parce qu'il ne tente pas d'évaluer quantitativement et qualitativement les lieux où la traduction latine est en conflit avec le texte grec[68].

Nous n'arrivons pas à une autre conclusion pour les cinq premiers chapitres des Actes, qui ont dû eux aussi avoir été copiés sur des feuillets aujourd'hui perdus. Pourquoi tel n'aurait pas été le cas pour la suite des Actes ? La réponse deviendra réaliste si nous l'insérons dans la reconstruction des étapes de la production, comme nous allons le faire maintenant.

Reconstruction des étapes de la production du texte grec

Les conclusions présentées ci-dessus aboutissent à une vision très cohérente des évolutions du travail des éditeurs, quand on en tire les conséquences chronologiques. Ils en constituent certainement aussi une bonne confirmation *a posteriori* : à l'exception de quelques pages, notamment le début des Actes, les deux méthodes de travail correspondent à deux étapes successives dans la production du texte grec et également aux deux parties matérielles du volume contenant le texte grec et la traduction latine !

Reprenons donc de façon plus précise la manière dont nous nous représentons la production du texte grec du *Novum Instrumentum*, en deux phases de travail principales.

---

67. Cela ne signifie naturellement pas que la traduction a été composée directement sur ce manuscrit, mais que ce manuscrit aurait été le document qu'Érasme avait sous les yeux lorsqu'il préparait la traduction. Tel a pu du reste être le cas partout où la méthode indirecte a été utilisée, notamment pour l'Apocalypse.

68. A. J. Brown, ASD VI/4, p. 2-3.

Phase 1

C’est la phase de préparation, entre septembre 1414 et septembre 1515, au cours de laquelle Érasme a rassemblé des manuscrits et préparé (ou fait préparer) des copies intermédiaires :
– pour les épîtres pauliniennes, sur la base d’AN III 11, sauf la fin (à partir d’He 12, 18) absente du codex et tirée d’AN IV 4 (section VII);
– pour les épîtres catholiques, sur la base d’AN IV 4 (section IV);
– pour l’Apocalypse, sur la base du cod. Augsburg I.1.4.1, qui ne subit aucun dommage.

Sur ces copies, Érasme modifia le texte grec sur la base des diverses sources à sa disposition; notamment, pour les épîtres pauliniennes à partir du cod. AN IV 4 (section VI), et pour l’Apocalypse sur la base de la Vulgate. Ce premier travail d’édition n’exclut naturellement pas que d’autres corrections aient été faites plus tard, par Érasme ou ses collaborateurs, notamment lors de la vérification des formes.

Phase 2

C’est la phase d’impression du volume, qui commença en septembre 1515, date également de l’arrivée des deux assistants d’Érasme. On peut la diviser en deux périodes, qui correspondent à deux parties du volume, préparées selon deux méthodes de travail différentes (voir aussi le tableau 4 ci-dessous).

– Période 2a

La première période concerne les épîtres de Paul, les épîtres catholiques et l’Apocalypse, et correspond à la troisième partie matérielle du volume. Comme nous venons de l’argumenter, elles ont également été produites selon la première méthode de travail, indirecte, avec des copies intermédiaires préparées et en partie éditées au cours de la phase 1. Dans un premier temps, les éditeurs imprimèrent les épîtres pauliniennes (p. *1-154 [« 451 » lit.], cahiers a – n). Probablement pour les besoins de la planification des pages, mais peut-être aussi pendant la révision des formes, effectuée directement sur les codex, on ajouta des « allumettes » dans le cod. AN III 11. Dans un deuxième temps, ils s’occupèrent des épîtres catholiques (p. *155-190, cahiers o-q.6). Pour une raison que nous ignorons, peut-être parce que la copie était en mauvais état ou illisible à cet endroit, qu’Érasme renonçait au texte édité, ou pour davantage de sécurité à la transition entre deux parties textuelles, ils planifièrent les deux derniers changements de pages (dans l’Épître de Jude) directement sur le codex AN IV 4. Dans un troisième temps, ils imprimèrent l’Apocalypse (p. *190-224, cahiers q.6-t).

Nous parvenons ici à la fin de la première période d’impression.

Comment en est-on arrivé là ? Et tout d’abord, pourquoi Érasme et Froben ont-ils décidé d’imprimer l’Épître aux Romains en premier et de la faire débuter par une page 1 et un cahier a ?

Pour la première question on peut, sans grand risque de se tromper, supposer que le texte de Romains était prêt, mais pas celui des évangiles. Mais pourquoi tel était le cas ? Bien que nous en soyons réduits à des hypothèses, faut-il simplement envisager que le texte des évangiles présentait des difficultés telles que les éditeurs avaient pris du retard ou ont repoussé à plus tard sa préparation ? Les corrections en marge d'AN IV 2 et AN IV 4 (section II), par rapport au reste d'AN IV 4 et de AN III 11, utilisés sans corrections marginales, seraient alors autant de témoignages de cette difficulté ?

D'une part, il n'est pas certain que le texte des évangiles présentait des problèmes plus difficiles que celui des épîtres ; si le nombre des pages de l'édition et des *annotationes* consacrées aux uns et aux autres peut être un indicateur, nous remarquons que 144 pages de notes sont consacrées aux 254 pages occupées par l'édition, par rapport aux 191 pages de commentaires consacrées aux épîtres pauliniennes, qui occupent 154 pages de l'édition[69]. D'autre part surtout, ces chiffres soulignent certainement le fait qu'Érasme, qui travaillait à un commentaire de l'Épître aux Romains bien avant son arrivée à Bâle, avait un intérêt particulier pour les épîtres pauliniennes[70]. Le fait que Jacques Lefèvre d'Étaples avait déjà fait paraître, de fait, une traduction latine de ces épîtres, accompagnées de notes exégétiques avec certaines desquelles Érasme n'était pas d'accord et polémiqua[71], a certainement pu renforcer sa décision de commencer le travail avec le corpus paulinien. Selon notre reconstruction, probablement déjà avant l'arrivée de Gerbel et d'Œcolampade à Bâle, Érasme a fait (fait faire ?) une copie du cod. AN III 11 et des folios concernés du cod. AN IV 4 puis a mis au point le texte des épîtres pauliniennes, et peut-être aussi leur traduction, sur la base de ces deux nouveaux manuscrits, en introduisant la plupart des variantes tirées du cod. AN IV 4 et d'autres sources[72].

Pourquoi n'ont-ils pas alors commencé avec le prologue de Romains ? Nous en sommes réduits à des hypothèses : ou bien, pour des raisons techniques ou « idéologiques », ils voulaient vraiment imprimer le texte biblique en premier. Ou bien, selon une suggestion de Jan Krans, au début de la production du volume, ils hésitaient et n'avaient pas encore décidé d'imprimer

69. Vu le caractère répétitif des évangiles et la nature elle aussi variable des notes, nous ne tirons pas de conclusion trop forte de ces chiffres, notamment vu qu'Érasme avoue avoir volontairement réduit ses notes pour les évangiles (cf. A. VANAUTGAERDEN, *Érasme typographe*, p. 305-306). Dans l'attente de données statistiques plus complètes sur le nombre (et la source) des variantes textuelles d'Érasme dans la future introduction d'Andrew Brown, ces chiffres permettent seulement d'ouvrir la discussion sur l'idée que les évangiles présentaient des difficultés plus grandes que les épîtres.

70. E. RUMMEL, *Erasmus*, Londres 2004 (Outstanding Christian Thinkers 20), p. 74 ; M. VESSEY, « Basel 1514 », p. 20-23 ; U. DILL, « Das *Novum Instrumentum* », p. 71.

71. J. KRANS, « Beyond », p. 162-167.

72. Comme nous l'avons dit ci-dessus (cf. p. 162), nous ne pensons pas que les remarques d'Érasme sur la production quasi simultanée du texte édité et des pages correspondantes du volume s'appliquent à la première période de la phase d'impression.

également les prologues. Cette hypothèse tend à être confirmée, si nos sondages ne nous induisent pas en erreur, par le fait que le texte des prologues du corpus paulinien dépend d'AN III 11, sauf celui du prologue de Romains, qui est basé sur AN IV 4, fol. 88r-89v, bien qu'il se trouve aussi dans AN III 11, fol. 4v-6r, peu visible parmi d'autres paratextes.

Quant à la question de savoir pourquoi ils ont utilisé, pour le début de Romains, des numéros de pages et de cahiers habituels au début d'un livre, on peut se demander s'il s'agit uniquement d'une astuce technique pour gérer le fait qu'ils ne savaient pas de combien de folios et de cahiers ils auraient besoin pour les évangiles et les Actes. L'idée sous-jacente serait alors qu'il vaut mieux avoir deux fois une « page 1 », qu'un saut de pages dans la suite des chiffres. Une autre solution envisageable serait qu'Érasme et Froben avaient, dans un premier temps, envisagé, ou du moins laissé ouverte la possibilité, de faire un livre en deux volumes. Mais nous n'avons, sauf erreur, aucun autre indice en faveur de cette hypothèse[73]. Par contre, nous pouvons rejeter radicalement l'idée qu'ils voulaient imprimer les évangiles et les Actes après les épîtres, tant cet ordre des textes est contraire à toutes les traditions du canon biblique.

Après avoir achevé le corpus paulinien, ils s'occupèrent des épîtres catholiques et de l'Apocalypse. Ils utilisèrent ici aussi des copies, peut-être préparées elles aussi sereinement par Érasme avant l'arrivée de ses collaborateurs, sur la base des cod. AN IV 4 (section IV; GA 2815) et du cod. Augsb. I.1.4.1 (GA 2814). C'est la même méthode que pour les épîtres de Paul, plus lente mais plus soigneuse et respectueuse des manuscrits.

– Période 2b

La deuxième période d'impression correspond à la deuxième partie matérielle du volume et à la seconde méthode de travail. Dans un quatrième temps donc, pour les évangiles (p. 1-247, cahiers A à X.4) ils ne firent pas de copie : Érasme corrigea directement le cod. AN IV 1 (GA 2) et il fut donné ainsi aux compositeurs.

Cinquièmement, ils s'occupèrent des Actes des Apôtres (p. 248-322, cahiers X.4-DD.5). L'absence de marques pour les cinq premiers chapitres du cod. AN IV 4 fol. 1-11r inc., nous amène à conclure qu'ils ont été copiés sur un manuscrit séparé, qui fut remis aux compositeurs. Par contre, pour les chap. 6-28[74], Érasme travailla directement sur ce codex et fournit la traduction sur des feuillets séparés.

À la suite des Actes, ils imprimèrent l'introduction en grec à l'Épître aux Romains (p. 323-324, cahiers DD.6). Le texte est basé sur le cod. AN IV 4, mais l'absence de marques typographiques probantes (malgré une marque

---

73. L'absence du prologue de Romains au début est, à ce stade, indifférente. Les éditeurs avaient très bien pu, en effet, envisager d'insérer une introduction et ce prologue sur des feuillets supplémentaires, au début du second volume, comme ils l'ont effectivement fait au début du volume actuel.

74. Il y a deux brèves introductions, l'une en grec, non traduite, l'autre en latin.

pour le changement de page, cf. *supra*) nous fait penser qu'ils utilisèrent ici aussi une copie du texte, probablement préparée en même temps que le reste du matériel utile à la publication du corpus paulinien.

Ce n'est donc qu'en arrivant à la préparation des évangiles qu'Érasme commença à écrire directement sur les codex. Nous avons déjà expliqué ci-dessus pourquoi nous ne pensons pas qu'il s'agisse d'une question de difficultés ecdotiques[75]. Par contre, on peut probablement mettre ce changement de méthode en lien avec le rythme effréné imposé par Froben : ils n'avaient simplement plus le temps de faire une copie intermédiaire. La maigreur du prologue unique pour les quatre évangiles et l'absence de prologue pour les Actes sont probablement à mettre également sur le compte de la précipitation[76].

Nous risquerons même une autre hypothèse, qui n'a pas d'autre base que sa capacité à donner une explication vraisemblable à nos observations contrastées : dans une lettre à Guillaume Budé, déjà mentionnée ci-dessus, datée du 19 juin 1516, Érasme explique que les deux assistants engagés par Froben « ne pouvaient venir à bout de ce qu'ils avaient entrepris »[77]; peut-être cette remarque concerne-t-elle, outre la correction des formes explicitement mentionnée, aussi la préparation du texte des évangiles et des Actes. Du reste, Ueli Dill a montré que les deux assistants d'Érasme ont aussi participé à l'établissement du texte et sont parfois appelés *castigator*[78]. Selon cette hypothèse, au cours de la période 2a Érasme se rendit compte de la situation et décida de reprendre lui-même cette tâche. Pris de court, il utilisa les marges des codex concernés. L'exception constituée par le début des Actes serait alors un reflet de cette situation; ce seraient les seules pages qu'Érasme aurait sauvées du travail de copie de ses collaborateurs.

Nous comprenons maintenant mieux pourquoi, dans sa lettre à Budé du 19 juin 1516 citée ci-dessus, Érasme ne mentionnait que les corrections marginales, et pas les copies intermédiaires : il songeait évidemment à la phase 2b, la plus traumatisante, au cours de laquelle il avait corrigé les Évangiles et les Actes. Et il dramatisait certainement un peu, par effet rhétorique, et mettait en lumière son propre travail; rien de plus naturel pour l'époque.

Quant au prologue de Romains, tout dépend de la façon dont on envisage l'intégration des prologues dans l'édition, comme nous l'avons mentionné ci-dessus[79] : si on suppose qu'Érasme avait prévu, dès le départ, de les intégrer, il serait cohérent de penser qu'il en fit une copie assez tôt dans son travail, y compris du prologue de Romains, qu'il n'a cependant imprimé

75. Cf. *supra* p. 166.
76. Peut-être est-ce aussi pour la même raison que les interventions d'Érasme pour les Actes sont moins denses que pour les évangiles, cf. *supra* p. 154.
77. Érasme, Lettre à Guillaume Budé du 19 juin 1516, éd. Allen 1910, epist. 421, p. 253, trad. A. Vanautgaerden, *Érasme typographe*, p. 305, 306; texte latin cité ci-dessus, p. 143.
78. U. Dill, « Das *Novum Instrumentum* », p. 76-77.
79. Cf. *supra* p. 156.

qu'à la fin. Si on pense par contre que c'est une idée postérieure au début de l'impression, qu'on admet en outre que l'équipe était sous pression pour finir cette section et qu'on se souvient enfin que les deux cahiers concernés étaient démontés, on pourrait envisager que, vu la maigreur du texte, la conformité du texte imprimé avec celui du manuscrit et l'absence d'enjeu pour le projet d'Érasme, ces presque quatre pages du manuscrit aient pu directement servir à la composition. Cela expliquerait bien, du reste, que le seul changement de page à l'intérieur du prologue soit marqué sur le fol. 89r du manuscrit[80].

Voici un tableau qui résume la façon dont nous envisageons la succession chronologique des phases de production des textes grecs :

Phase 2a – Partie III du volume			Principaux ajouts
p. *1-*136, *131-*152	épîtres de Paul, avec prologues (sauf pour Romains, cf. *infra*)	copie d'AN III 11	allumettes, de plus en plus fréquentes
p. *152-*154 (lit. 451)	fin d'Hébreux	copie d'AN IV 4 (section VII)	signe à l'endroit de la fin d'AN III 11
p. *155-*190	épîtres catholiques, avec prologues	copie d'AN IV 4 (section IV)	2 marques typographiques de pages dans Jude
p. *190-*224	Apocalypse (sans prologue)	copie des citations bibliques d'Augsb. I.1.4.1	allumettes
Phase 2b – Partie II du volume			
p. 1-247	évangiles (sans prologues spécifiques)	directement sur AN IV 1	corrections d'Érasme et marques de pages
p. 248-260	Ac 1-5 (sans prologue)	copie d'AN IV 4 (section I)	
p. 260-322	suite et fin des Actes	directement sur AN IV 4 (section II)	corrections d'Érasme et marques de pages
p. 323-324	prologue de Romains	copie d'AN IV 4 (section V, cf. *supra* p. 166), ou directement sur le manuscrit	1 marque de page

Tableau 4 : les étapes du travail d'Érasme pour la préparation des textes grecs, dans l'ordre chronologique (avec les manuscrits et les méthodes utilisés)

80. Cf. *supra* p. 158. Les deux marques rouges du fol. 89r indiquent le même changement de page : dans la marge et au milieu de la ligne à l'endroit précis. Rien n'empêche cependant d'envisager aussi qu'elles n'aient pas été apposées en même temps et d'imaginer par exemple que le trait marginal, moins précis, corresponde au temps de la planification, tandis que le trait précis lui serait postérieur.

Les observations recueillies sur les manuscrits au cours de cette enquête sont, à notre avis, plus simples à expliquer si on postule qu'Érasme a d'abord travaillé avec des copies des manuscrits, notamment pour les épîtres et pour l'Apocalypse, et que, pour les évangiles et pour la plus grosse partie des Actes, pressé par le temps, il a directement annoté les codex. Cela est particulièrement probant si on tient compte du contexte de travail d'Érasme et si on distingue entre divers usages possibles des manuscrits au cours des diverses étapes du processus éditorial.

Cette étude soulève cependant aussi une série de questions historiques et méthodologiques, dont les réponses permettraient probablement de préciser ou corriger certaines de nos conclusions, et qui représentent donc autant de pistes de recherche. Par exemple :

– en ce qui concerne le travail typographique dans l'atelier de Froben : quelle était, après tout, la capacité des typographes à utiliser des manuscrits de composition sans les abîmer ? Est-ce qu'ils estimaient ou marquaient les changements de pages toujours à l'aide de gros traits rouges, ou n'était-ce qu'une possibilité parmi d'autres ? Et comment le savoir ?

– il serait également intéressant de pouvoir évaluer la quantité de travail qu'Érasme avait déjà accompli sur le texte grec biblique avant l'arrivée de ses assistants. Et de regarder plus systématiquement les différences entre le texte imprimé et les folios non retouchés des cod. AN iv 4 et AN iii 11. Pour les épîtres, le nombre de « grosses » corrections permet-il d'exclure tout à fait, vu le contexte de travail, qu'elles aient été faites sur les formes ? Inversement, une comparaison serrée entre le texte des évangiles corrigé par Érasme et le texte imprimé par Froben permettrait de mieux évaluer le degré d'interventionnisme des correcteurs (y compris d'Érasme);

– comme nous l'avons également mentionné, nous aimerions bien savoir à quel moment Érasme et Froben ont décidé d'inclure les prologues dans l'édition;

– une partie des questions concerne aussi directement les manuscrits : peut-on notamment retrouver de façon convaincante la signification de tous les signes marginaux et autres interventions extérieures ? Et comment séparer ceux qui remontent à Érasme, et les autres ajouts, plus anciens ou plus récents ?

Cinq cents ans après la parution d'un livre qui a contribué plus que tout autre à transformer le christianisme, et malgré toutes les études qu'il a suscitées et tous les progrès accomplis ces dernières années, les questions concernant les méthodes de travail d'Érasme n'ont pas encore été toutes élucidées.



Planche 1. Bâle, UB, cod. AN IV 4, fol. 1r.

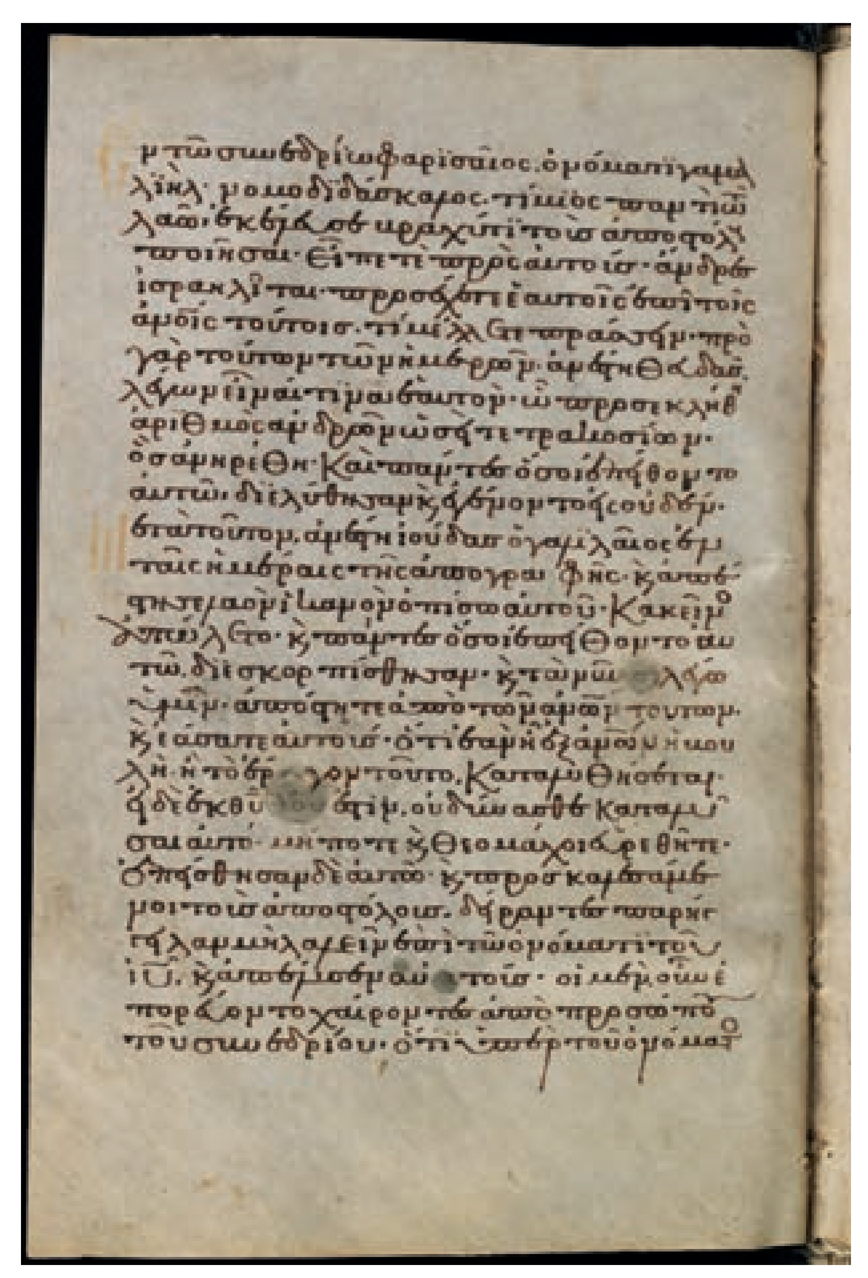


Planche 2. Bâle, UB, cod. AN IV 4, fol. 10v.

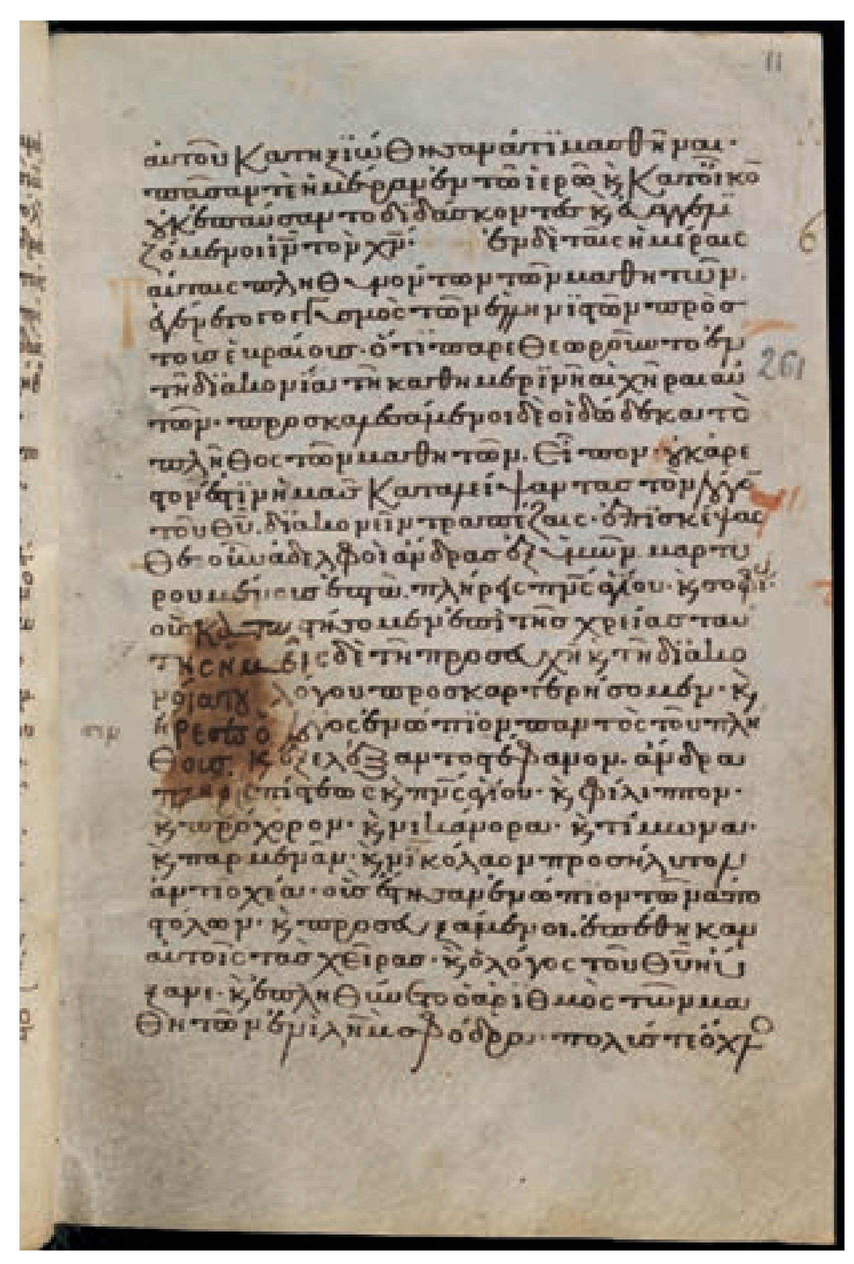


Planche 3. Bâle, UB, cod. AN IV 4, fol. 11r.

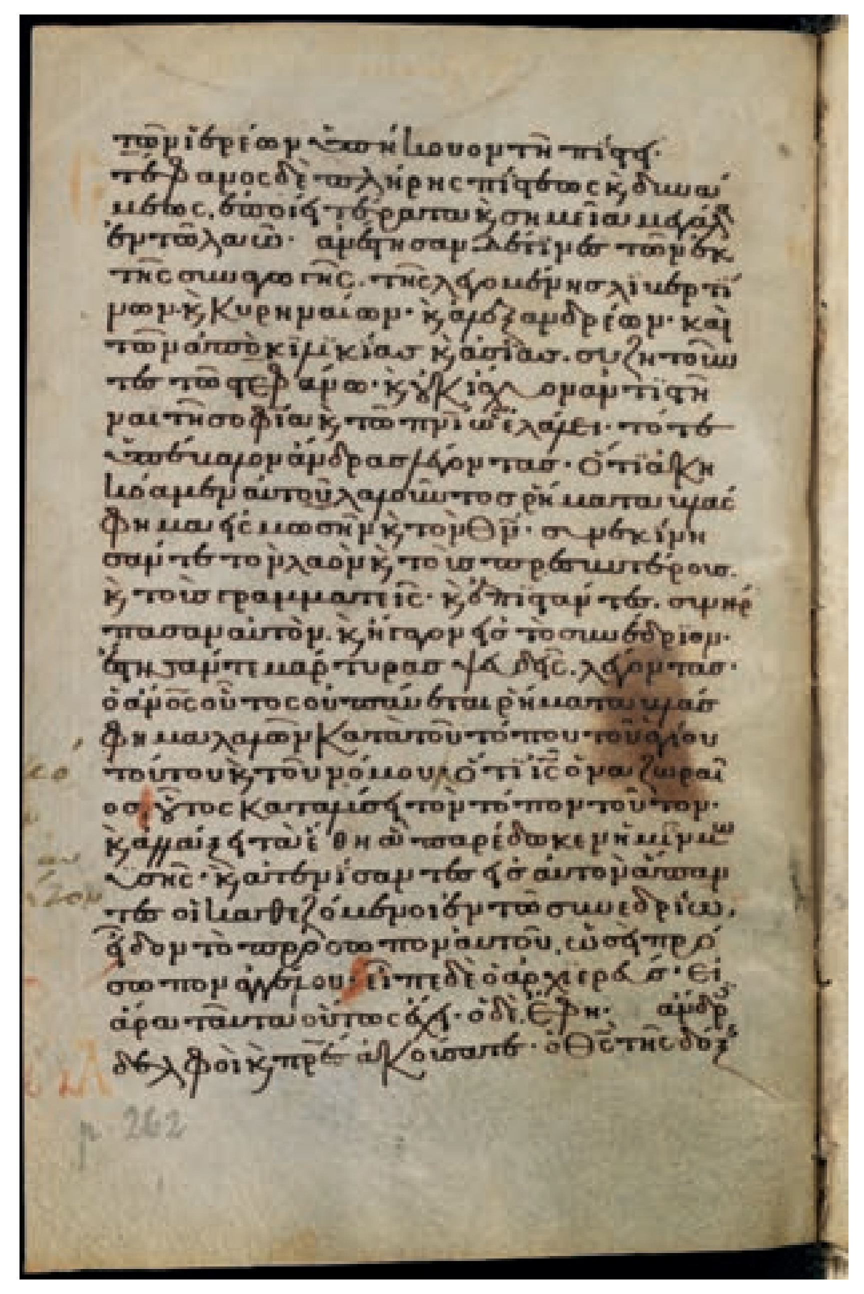


Planche 4. Bâle, UB, cod. AN ɪᴠ 4, fol. 11v.

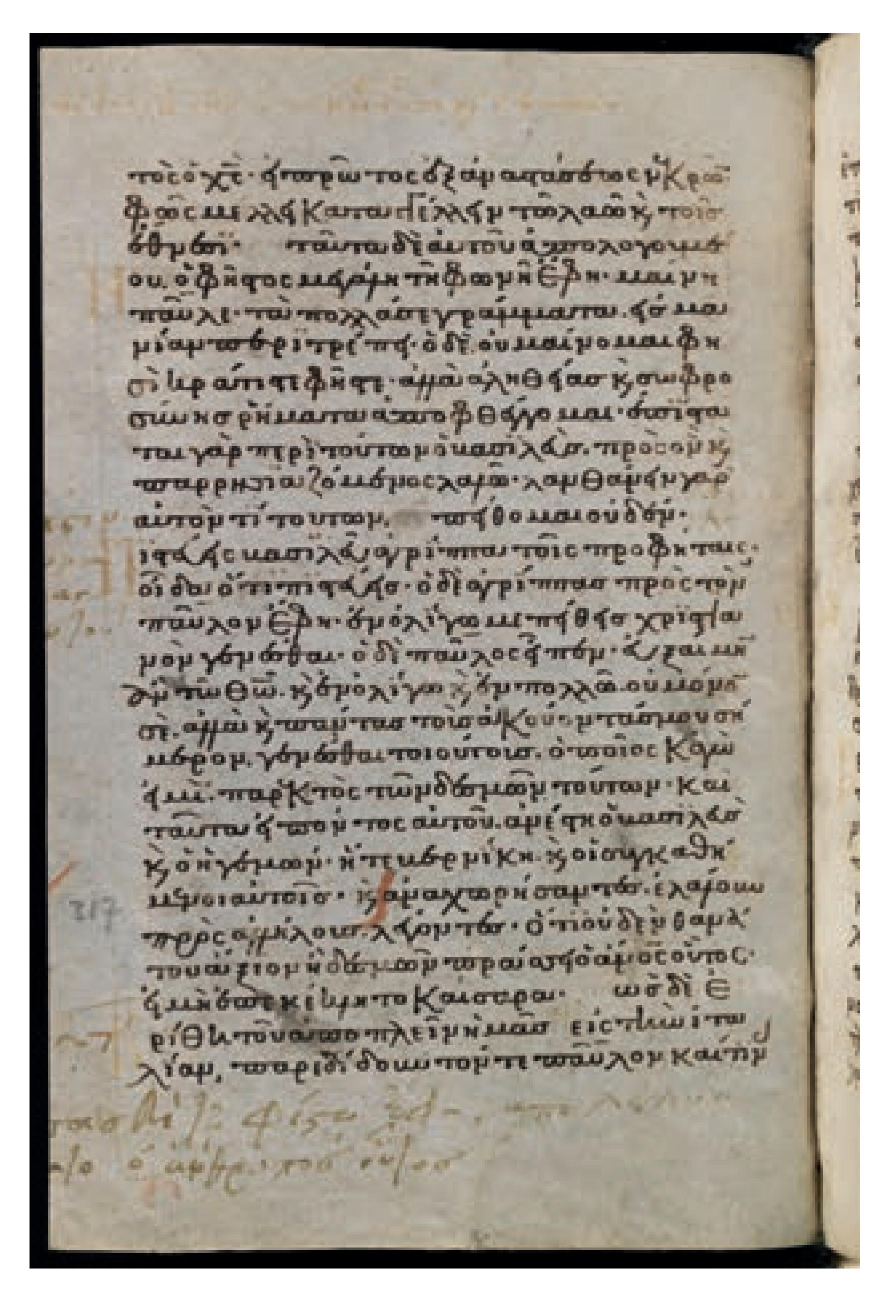


Planche 5. Bâle, UB, cod. AN ɪᴠ 4, fol. 54v.

Planche 6. Bâle, UB, cod. AN IV 4, fol. 58v.

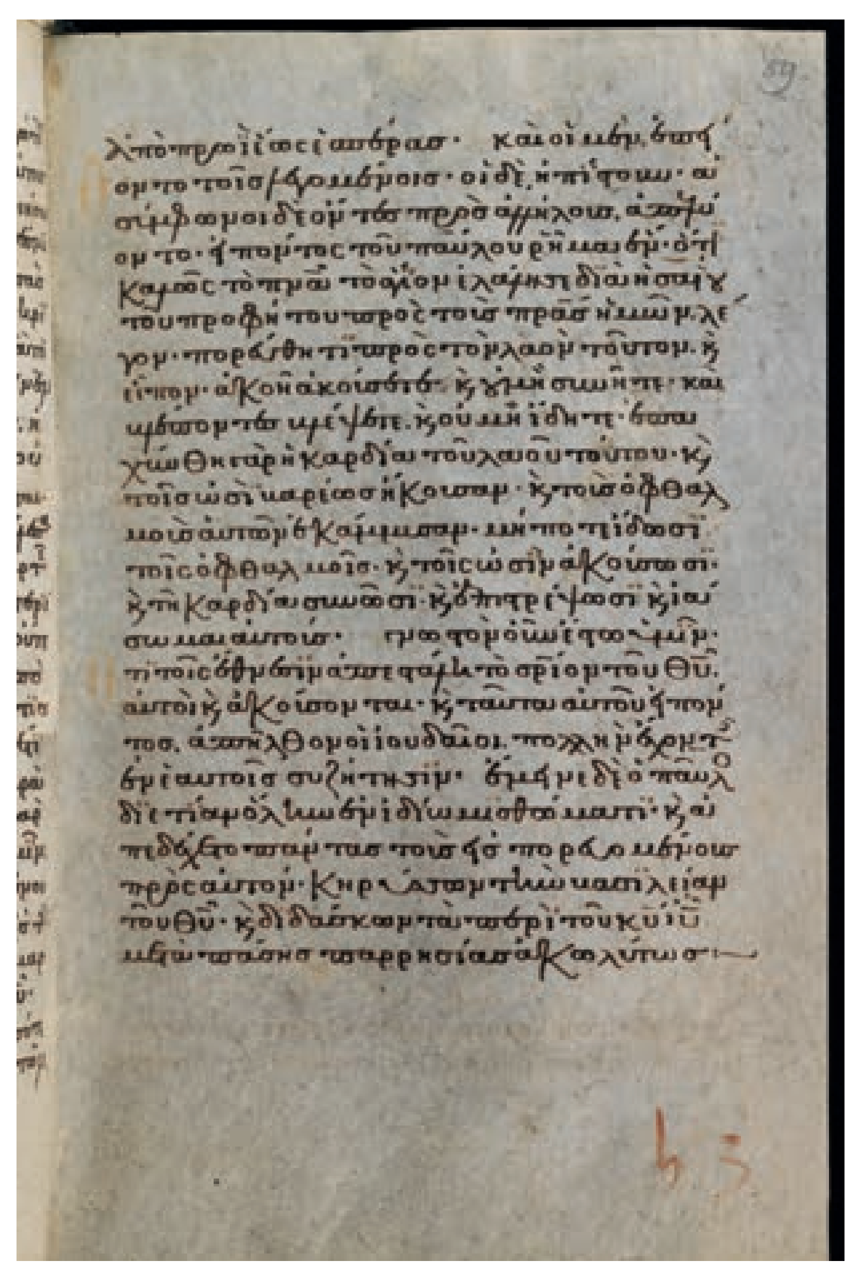


Planche 7. Bâle, UB, cod. AN ɪᴠ 4, fol. 59r.

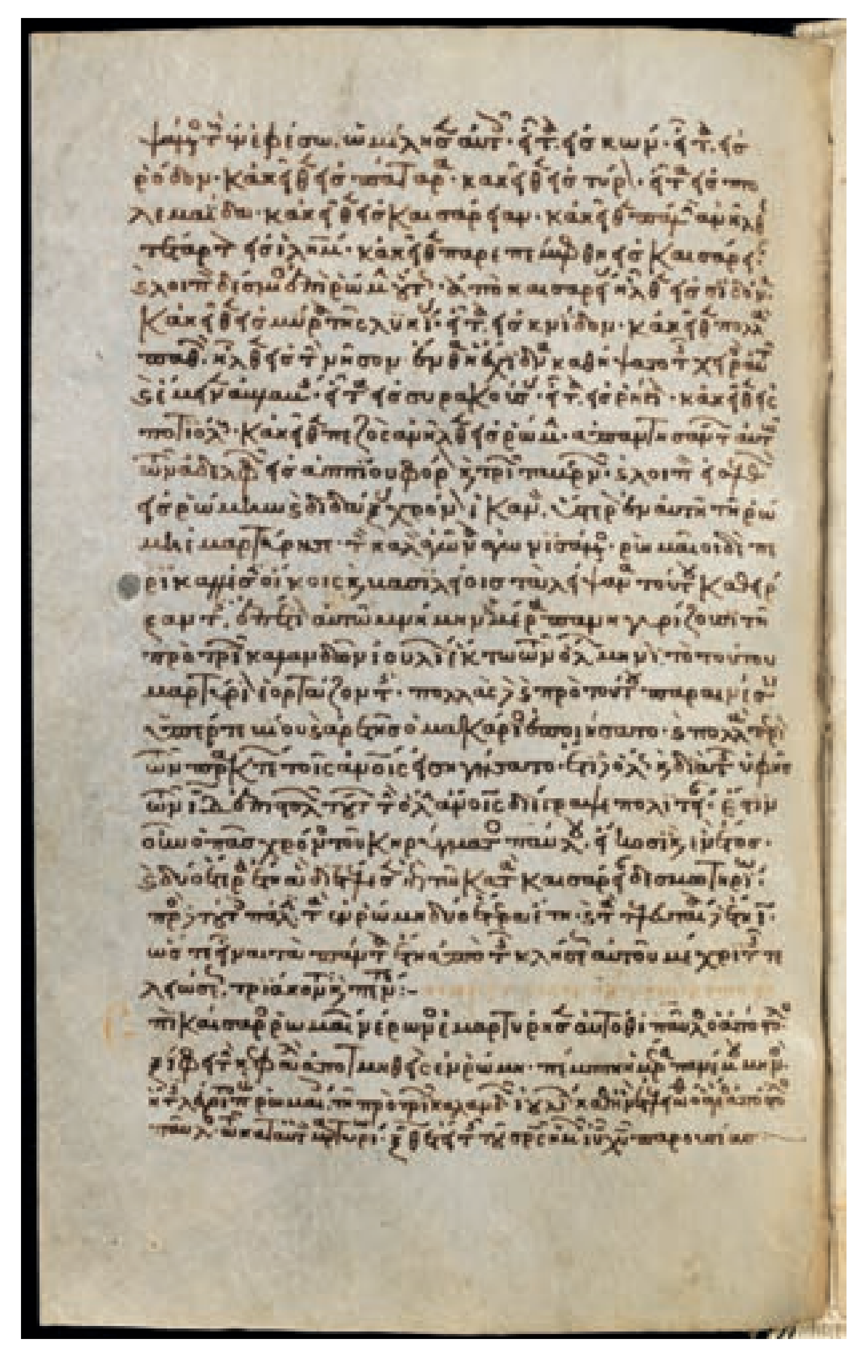


Planche 8. Bâle, UB, cod. AN IV 4, fol. 60v.

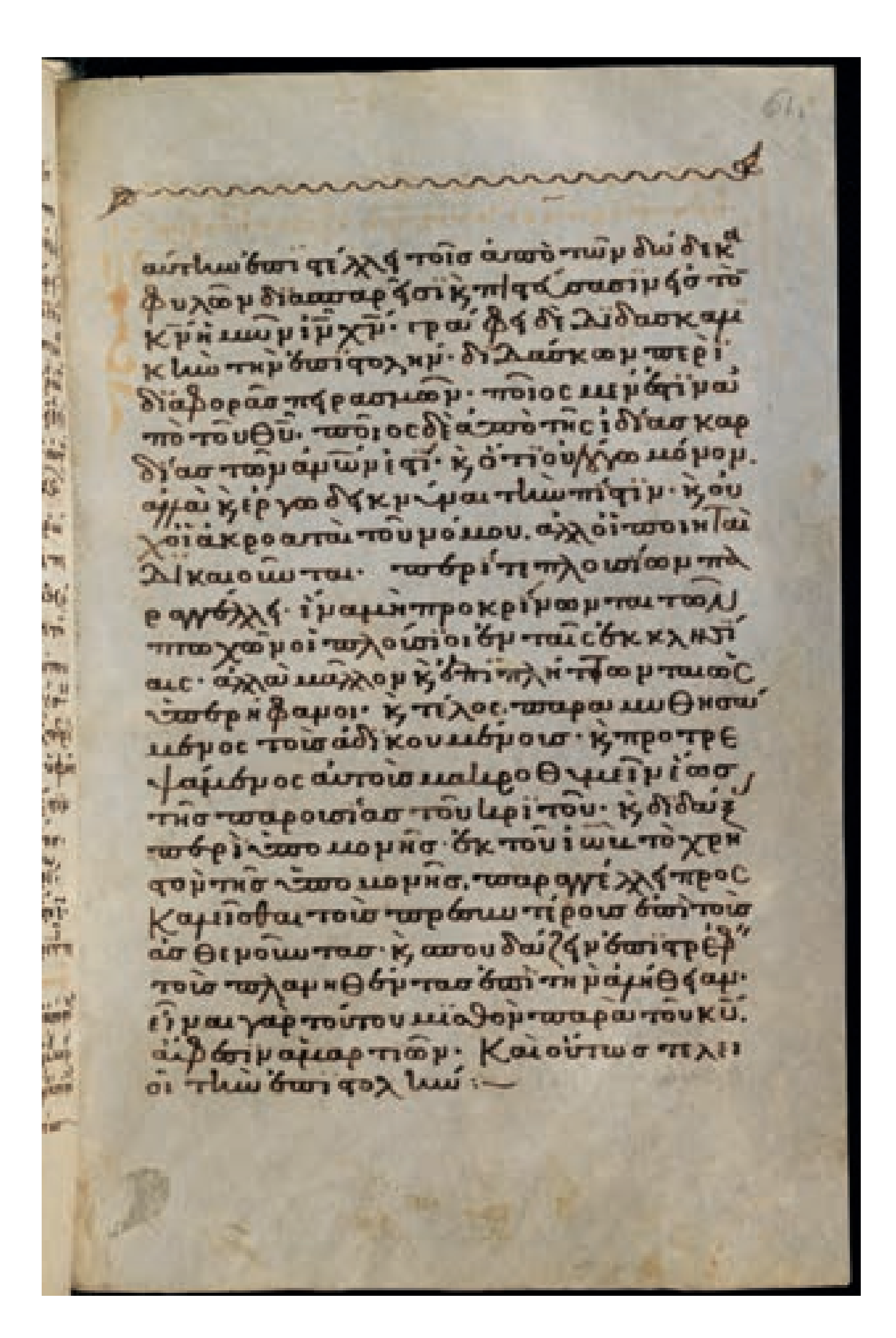


Planche 9. Bâle, UB, cod. AN ɪᴠ 4, fol. 61r.

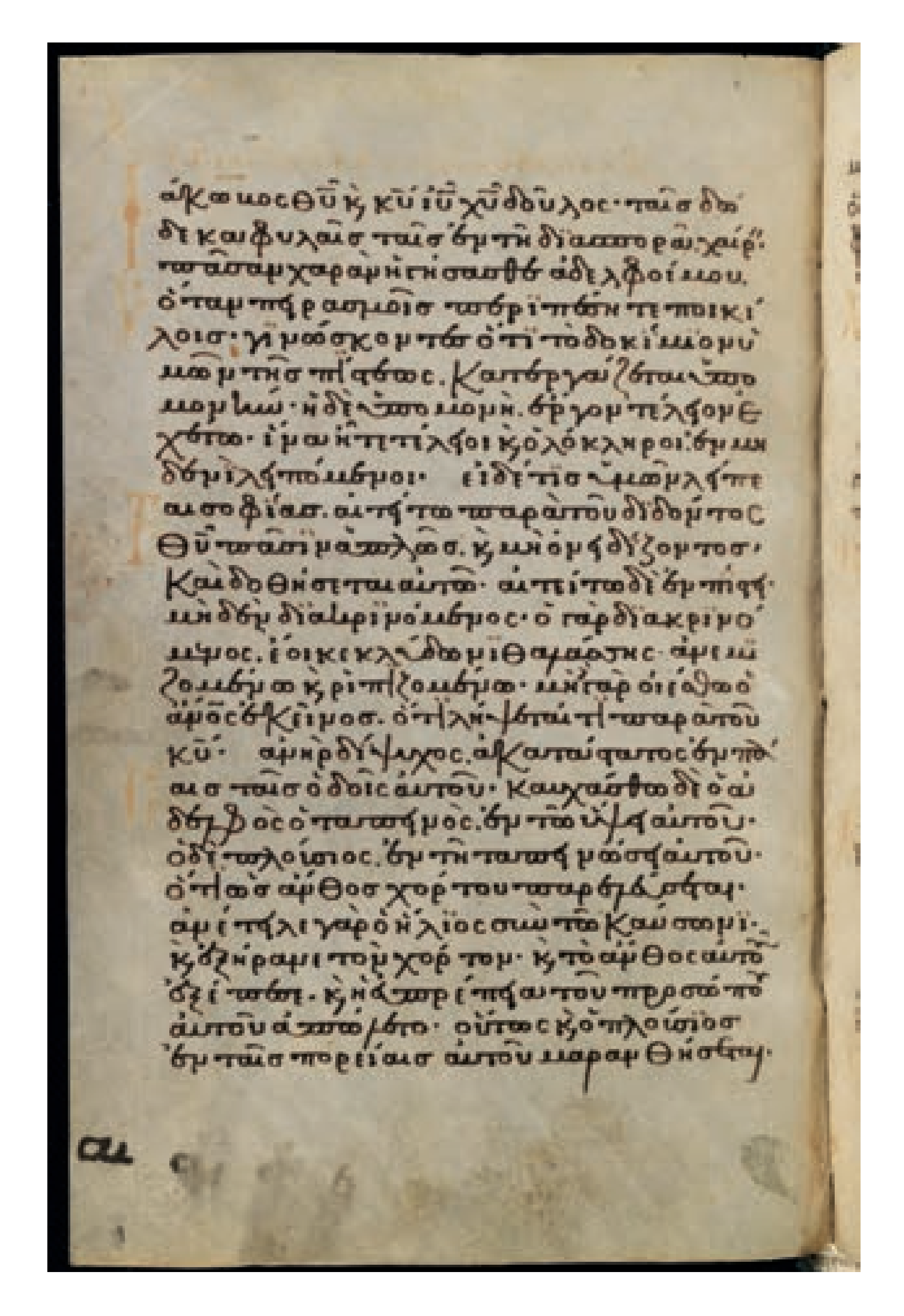


Planche 10. Bâle, UB, cod. AN IV 4, fol. 61v.

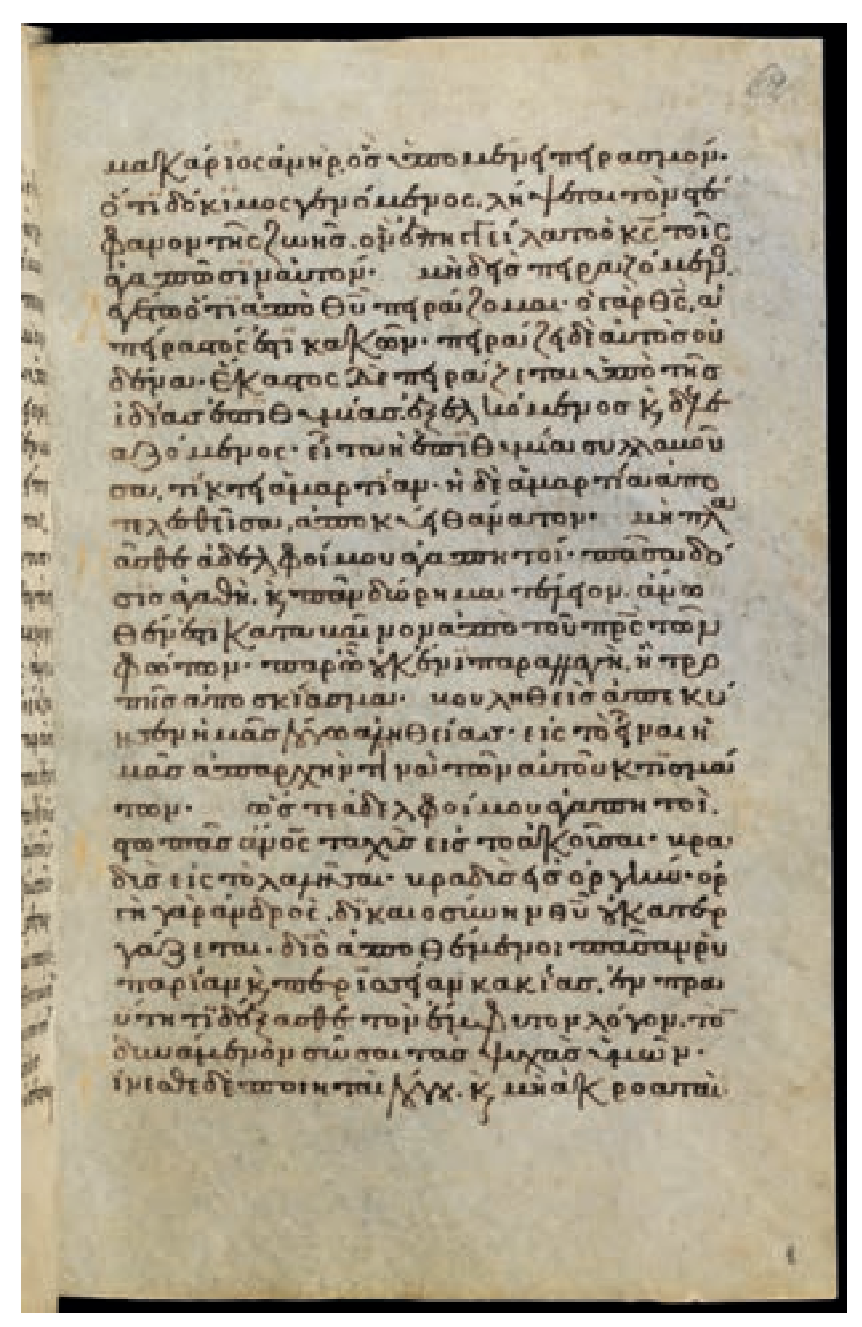
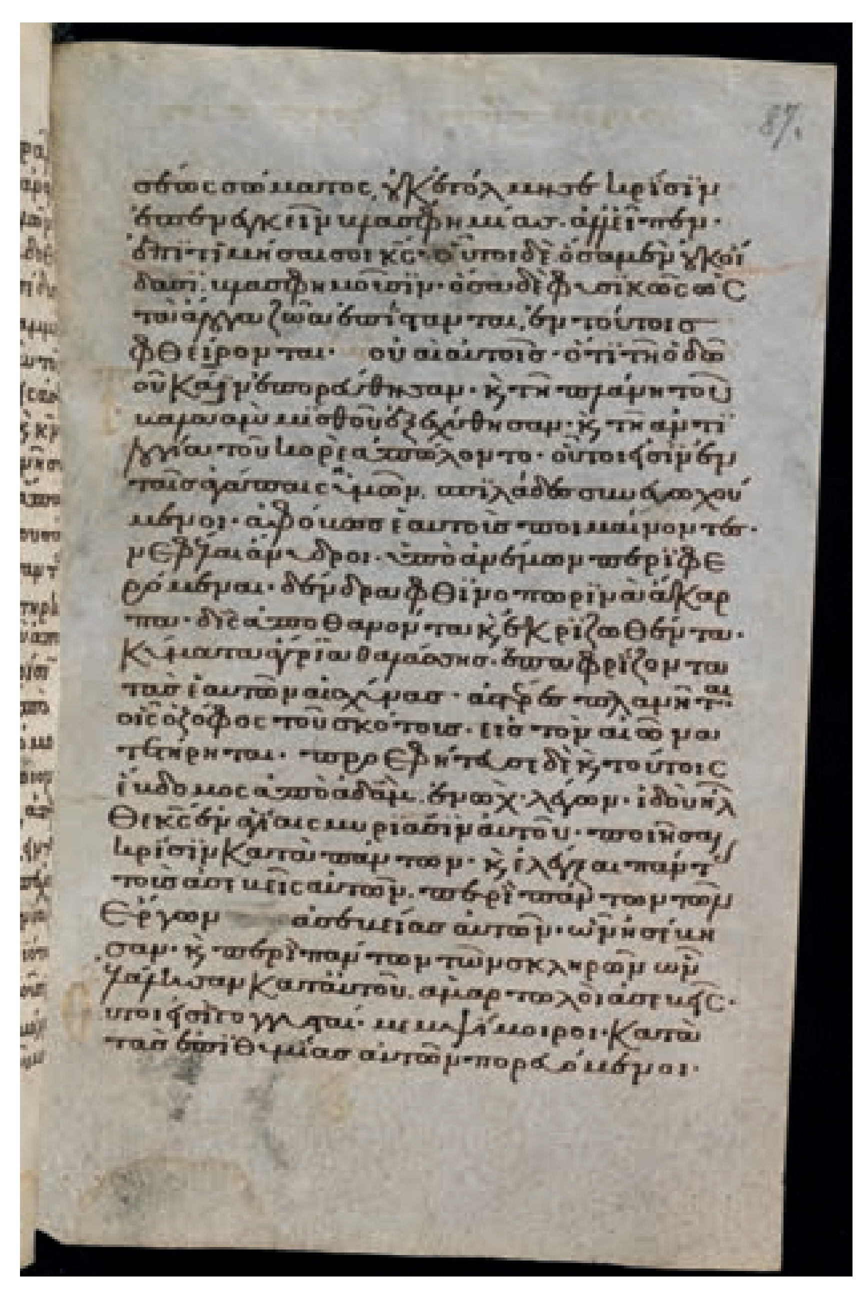


Planche 11. Bâle, UB, cod. AN IV 4, fol. 62r.

Planche 12. Bâle, UB, cod. AN IV 4, fol. 62v.



87.

σθαι σώματος, οὐκ ἐτόλμησε κρίσιν
ἐπενεγκεῖν βλασφημίας. ἀλλ' εἶπεν·
ἐπιτιμήσαι σοι κύριος. οὗτοι δὲ ὅσα μὲν οὐκ οἴ-
δασι· βλασφημοῦσιν· ὅσα δὲ φυσικῶς ὡς
τὰ ἄλογα ζῶα ἐπίστανται, ἐν τούτοις
φθείρονται. οὐαὶ αὐτοῖς· ὅτι τῇ ὁδῷ
τοῦ Κάϊν ἐπορεύθησαν· καὶ τῇ πλάνῃ τοῦ
Βαλαὰμ μισθοῦ ἐξεχύθησαν· καὶ τῇ ἀντι-
λογίᾳ τοῦ Κορὲ ἀπώλοντο. οὗτοί εἰσιν ἐν
ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν, σπιλάδες συνευωχού-
μενοι· ἀφόβως ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες·
νεφέλαι ἄνυδροι· ὑπὸ ἀνέμων περιφε-
ρόμεναι· δένδρα φθινοπωρινὰ ἄκαρ-
πα· δὶς ἀποθανόντα καὶ ἐκριζωθέντα·
κύματα ἄγρια θαλάσσης· ἐπαφρίζοντα
τὰς ἑαυτῶν αἰσχύνας· ἀστέρες πλανῆται
οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς τὸν αἰῶνα
τετήρηται. προεφήτευσε δὲ καὶ τούτοις
ἕβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ Ἑνὼχ λέγων· ἰδοὺ ἦλ-
θε κύριος ἐν ἁγίαις μυριάσιν αὐτοῦ· ποιῆσαι
κρίσιν κατὰ πάντων· καὶ ἐλέγξαι πάντας
τοὺς ἀσεβεῖς αὐτῶν. περὶ πάντων τῶν
ἔργων ἀσεβείας αὐτῶν ὧν ἠσέβη-
σαν· καὶ περὶ πάντων τῶν σκληρῶν ὧν
ἐλάλησαν κατ' αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς.
οὗτοί εἰσι γογγυσταί· μεμψίμοιροι· κατὰ
τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι.

Planche 13. Bâle, UB, cod. AN ɪᴠ 4, fol. 87r.

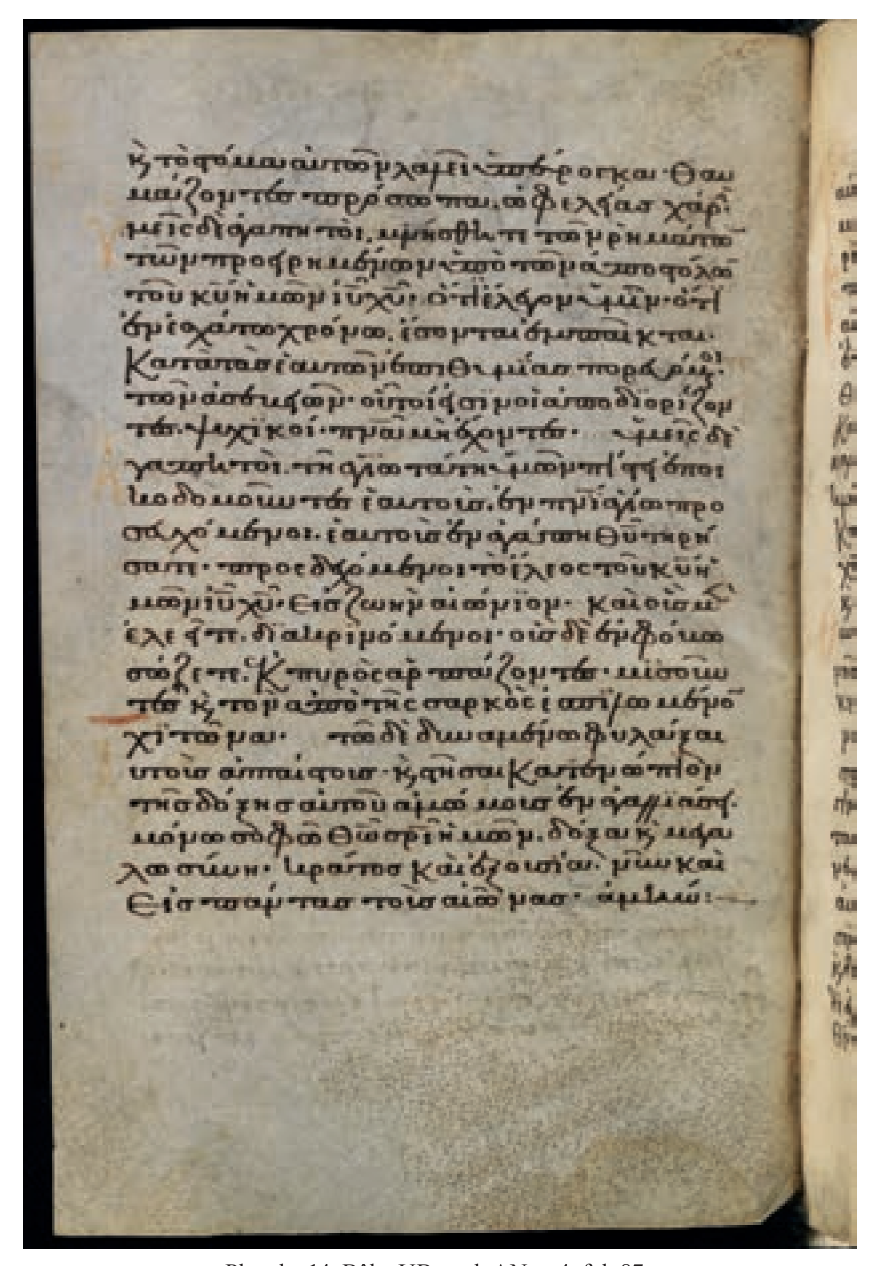


Planche 14. Bâle, UB, cod. AN IV 4, fol. 87v.

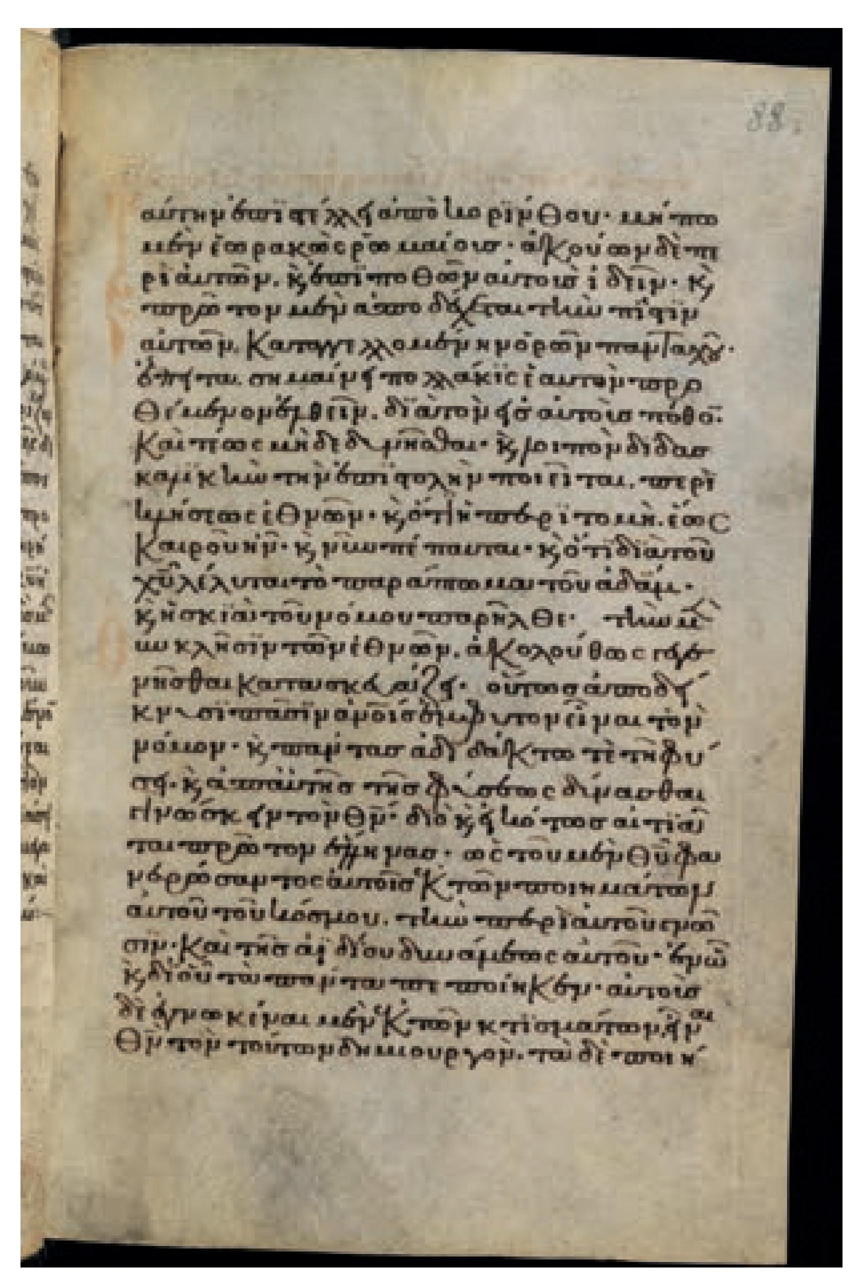


Planche 15. Bâle, UB, cod. AN IV 4, fol. 88r.

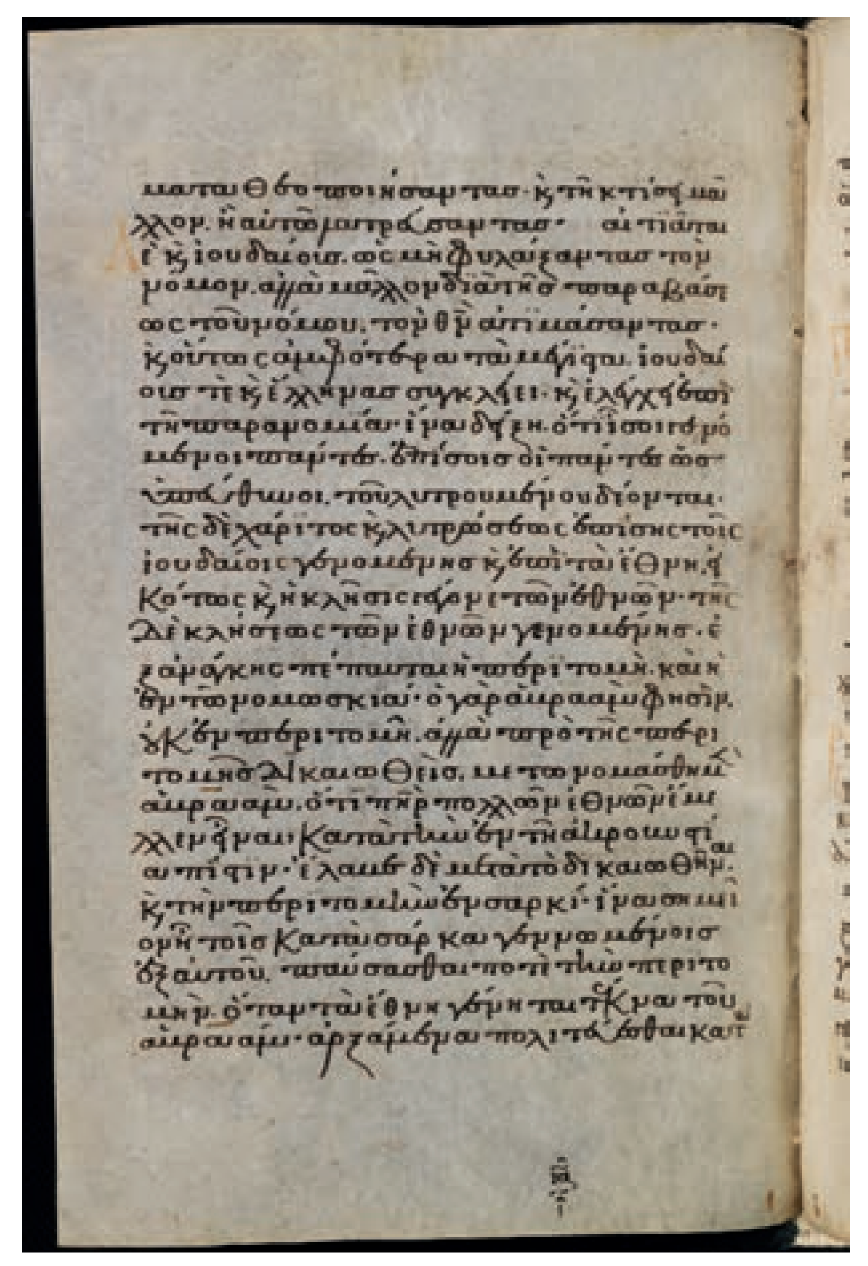


Planche 16. Bâle, UB, cod. AN IV 4, fol. 88v.

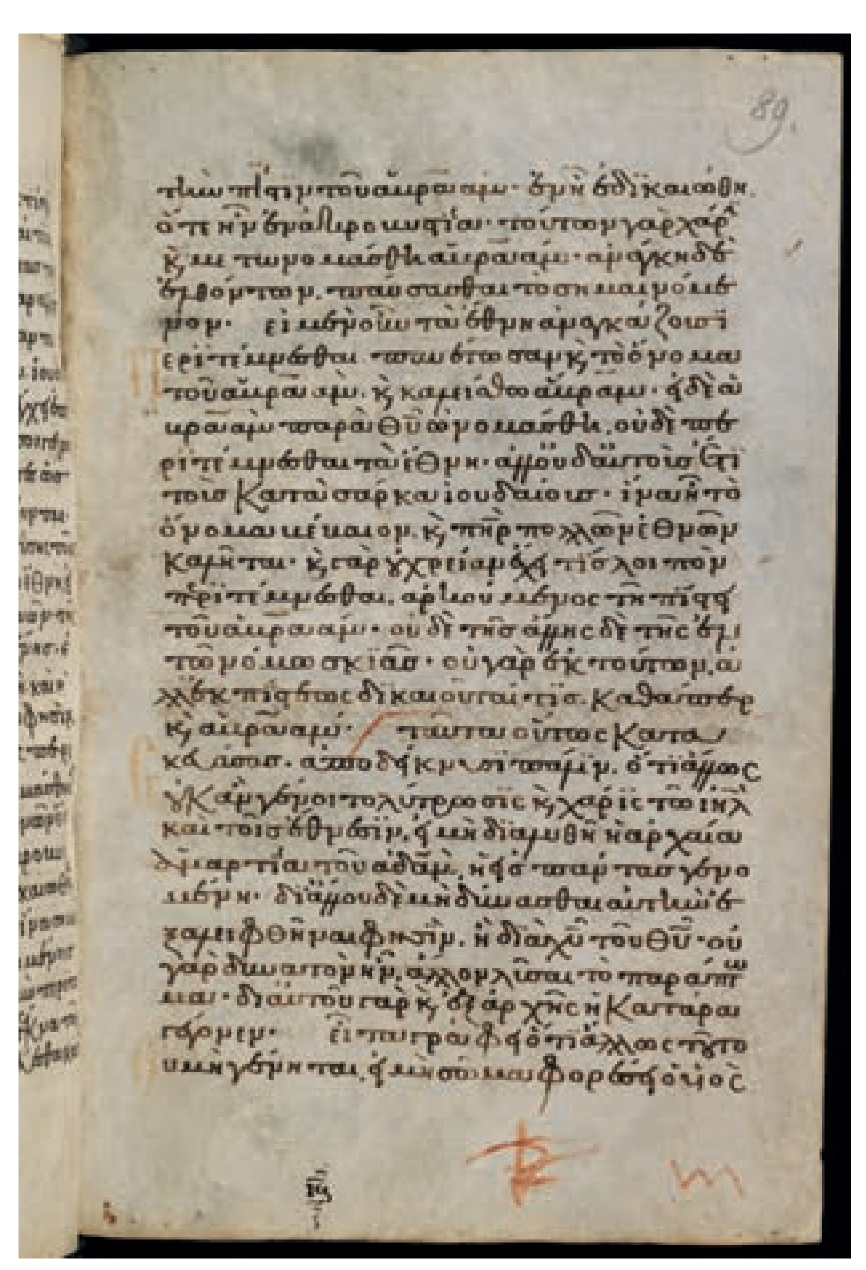


Planche 17. Bâle, UB, cod. AN IV 4, fol. 89r.



Planche 18. Bâle, UB, cod. AN IV 4, fol. 89v.

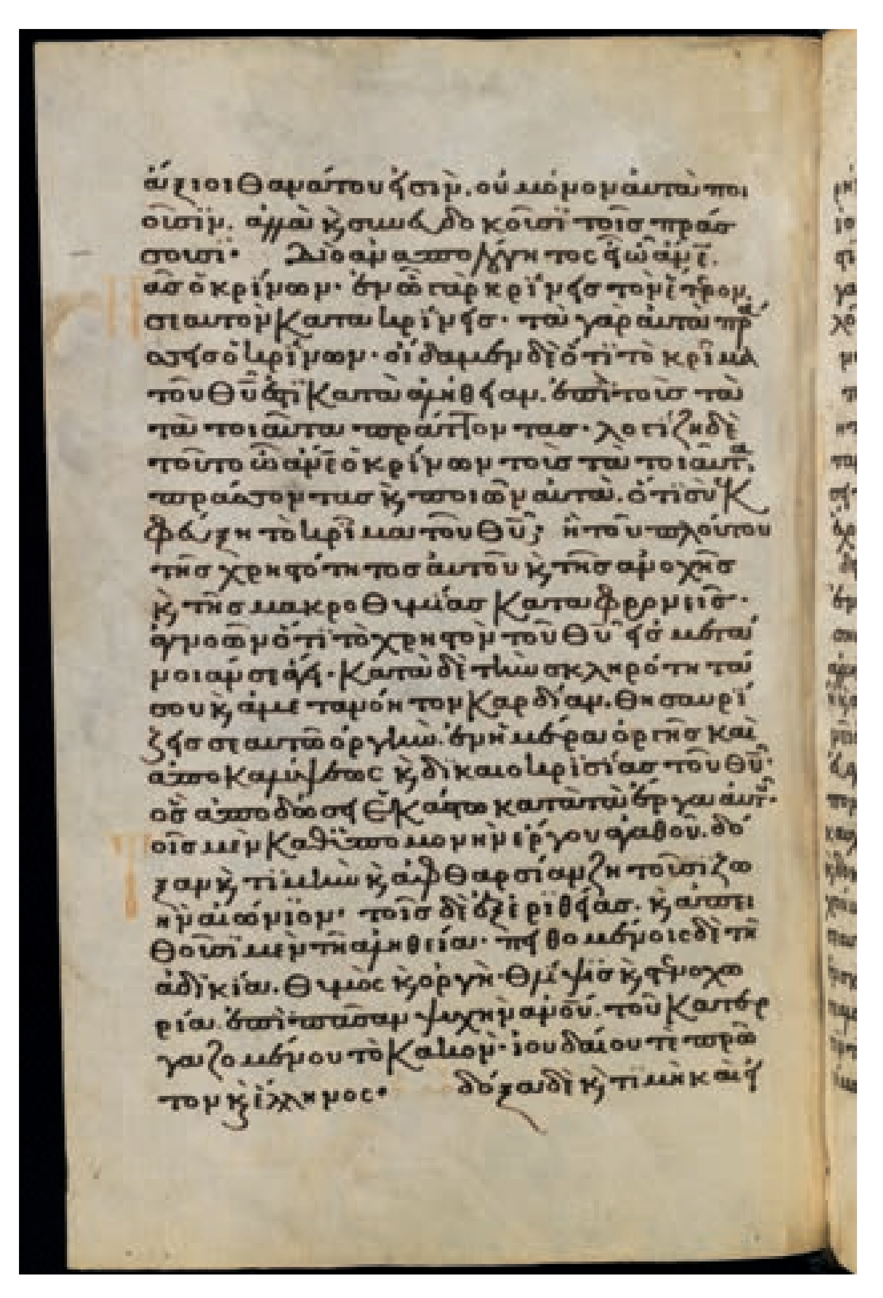


Planche 19. Bâle, UB, cod. AN IV 4, fol. 91v.

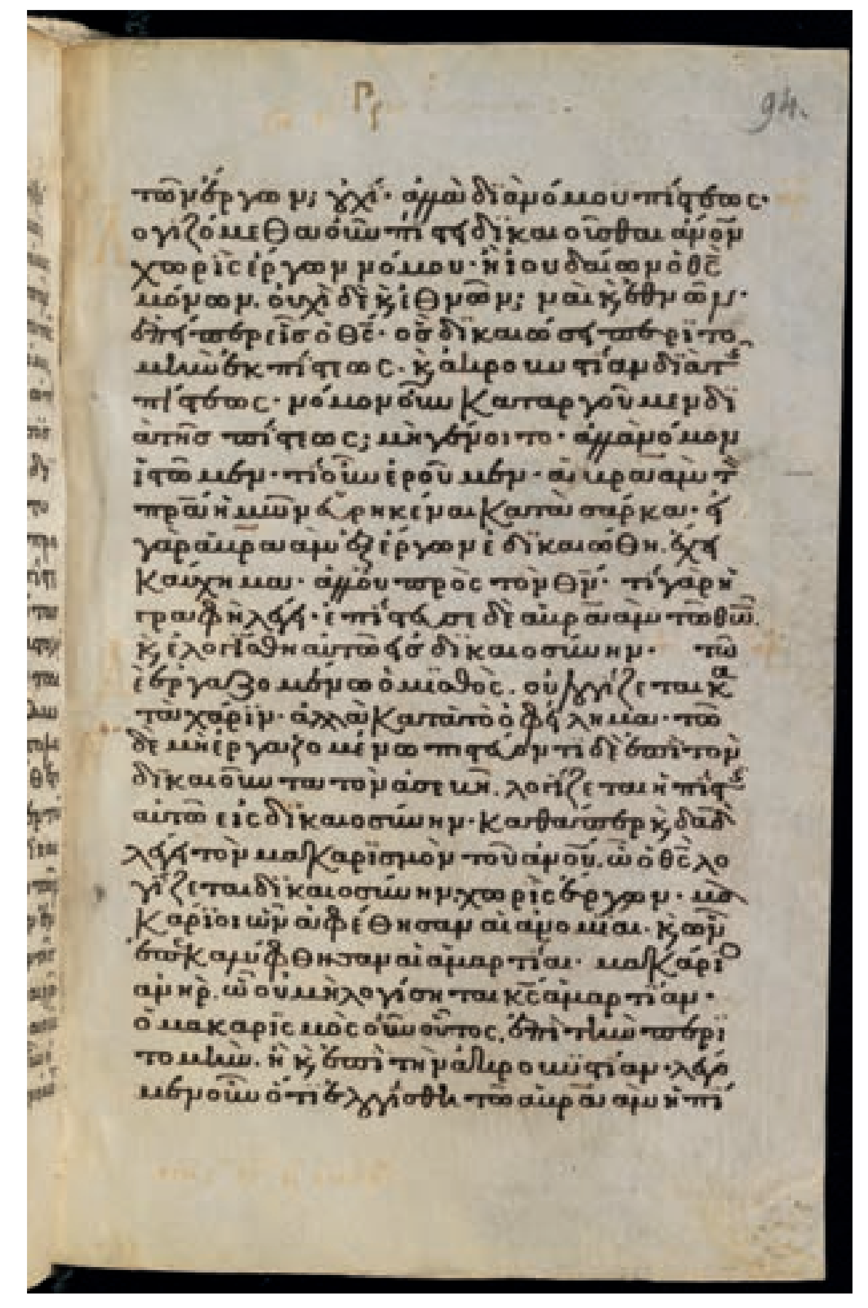


Planche 20. Bâle, UB, cod. AN IV 4, fol. 94r.

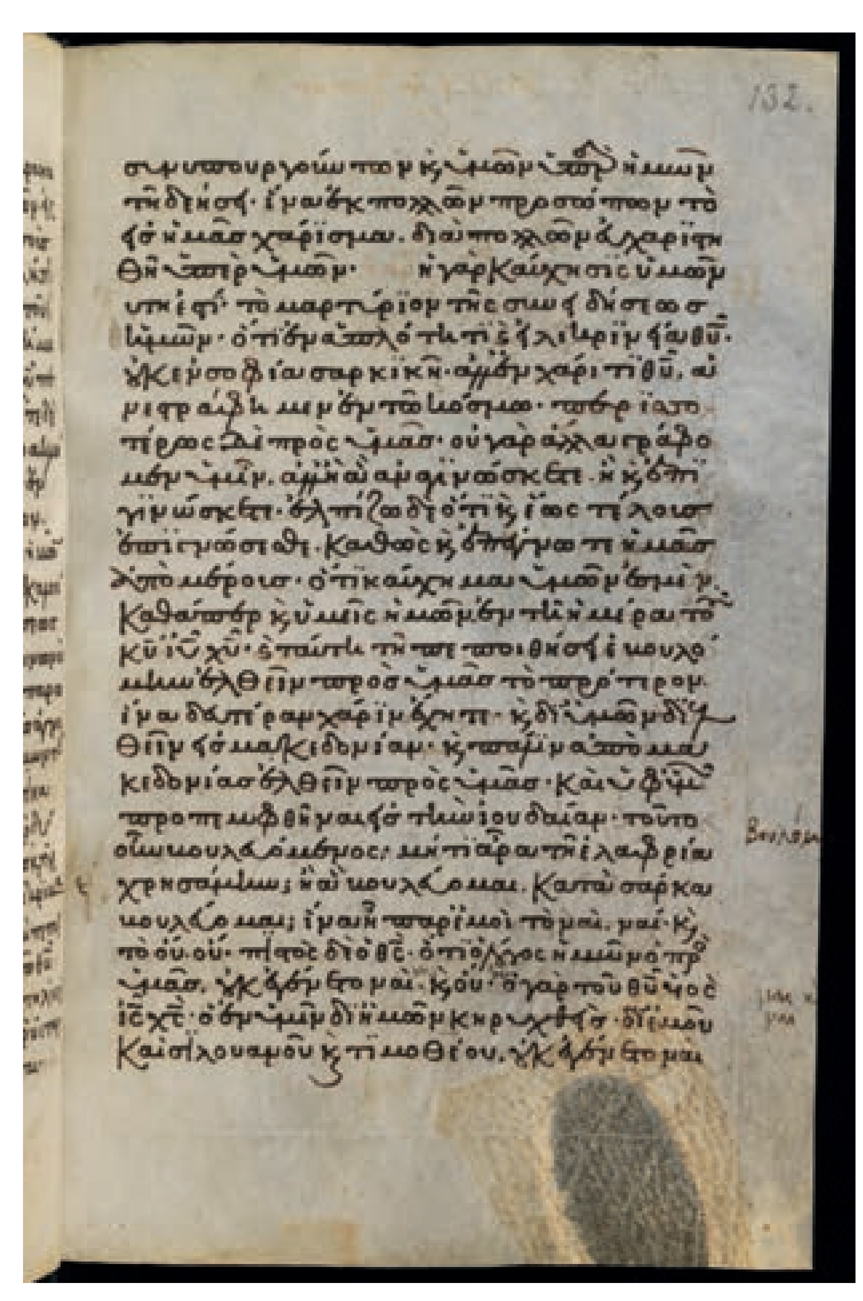


Planche 21. Bâle, UB, cod. AN ɪv 4, fol. 132r.

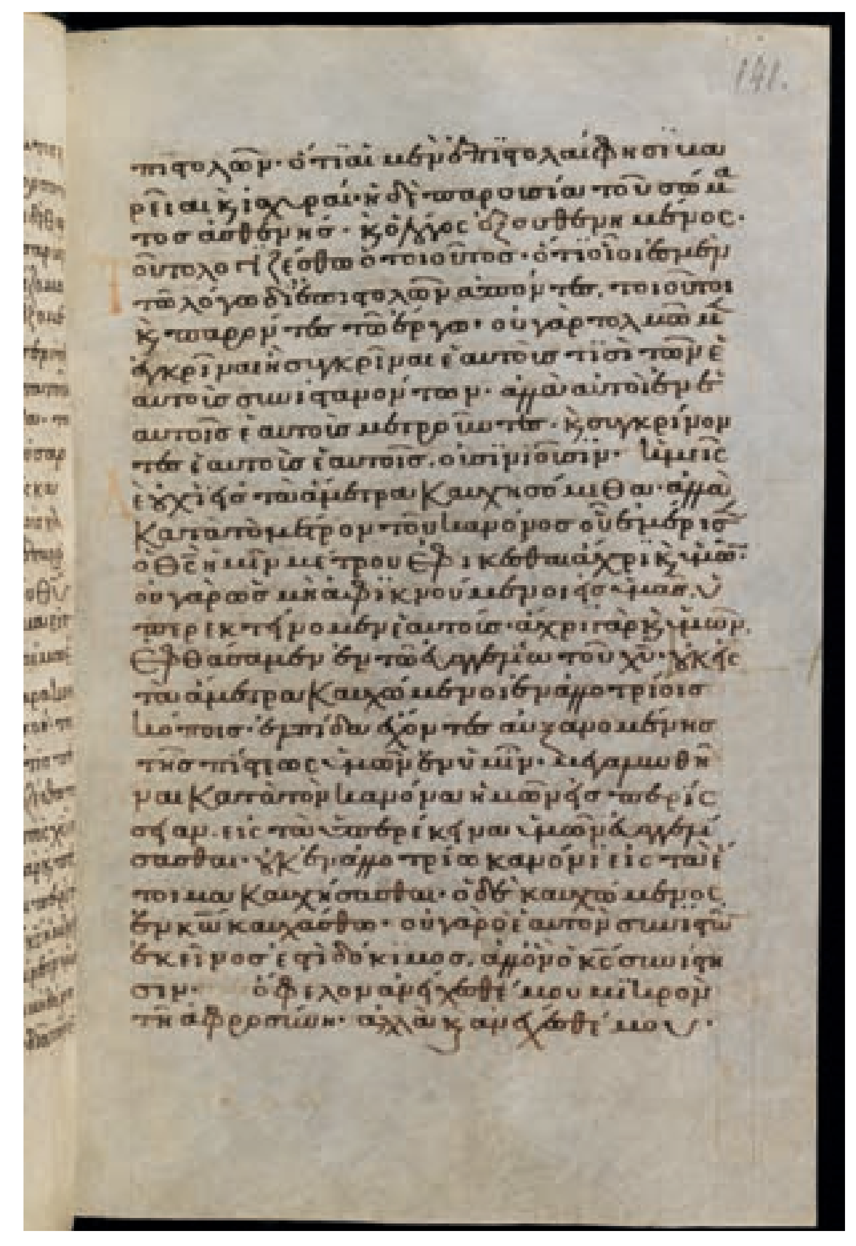


Planche 22. Bâle, UB, cod. AN IV 4, fol. 141r.

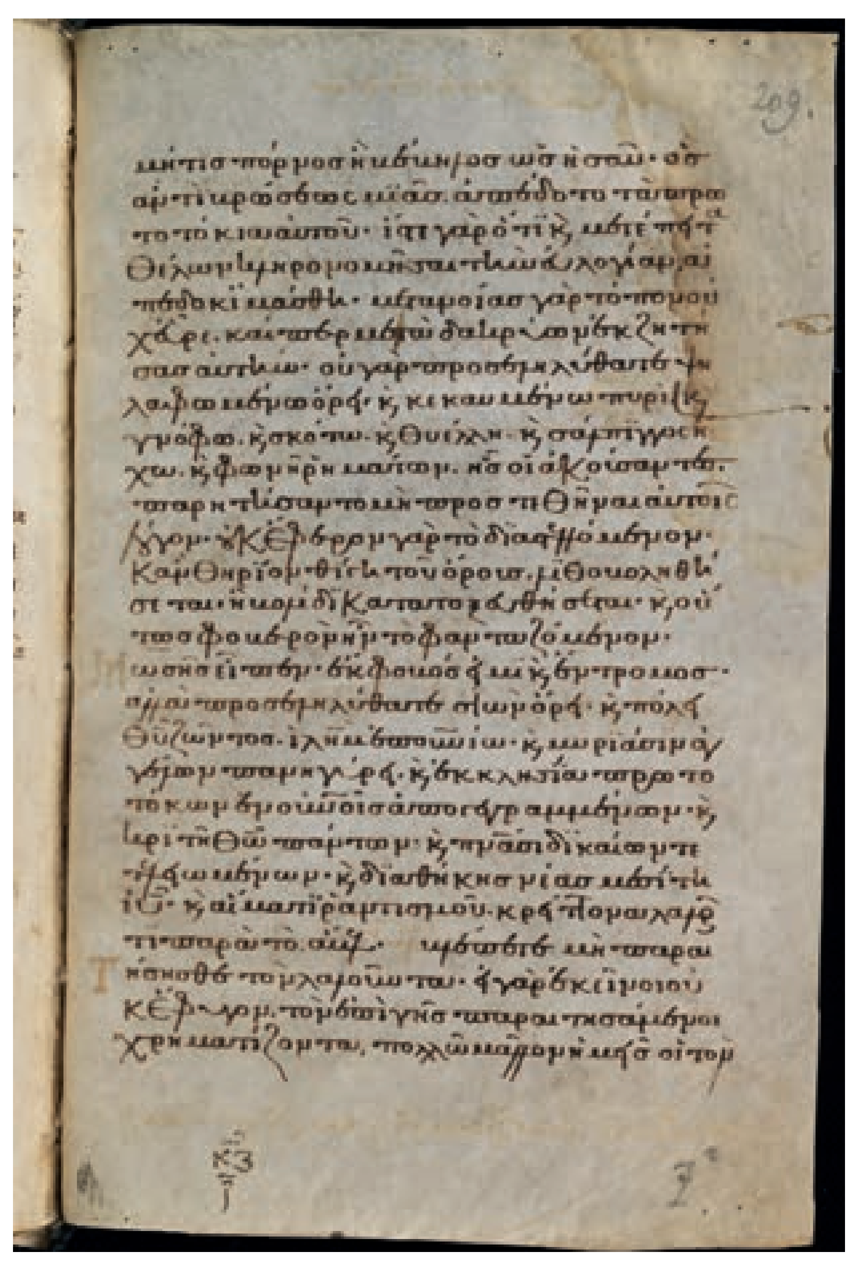


Planche 23. Bâle, UB, cod. AN IV 4, fol. 209r.

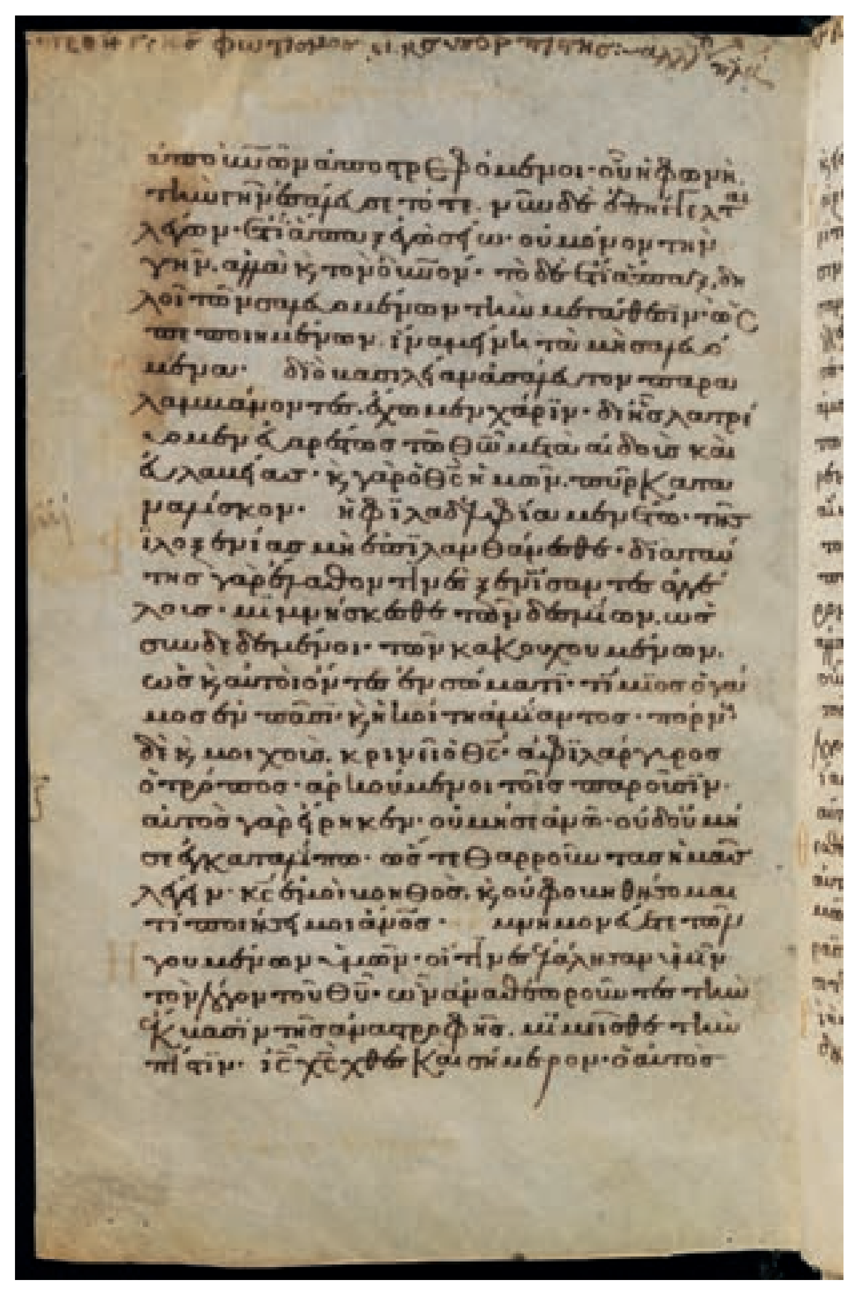


Planche 24. Bâle, UB, cod. AN IV 4, fol. 209v.

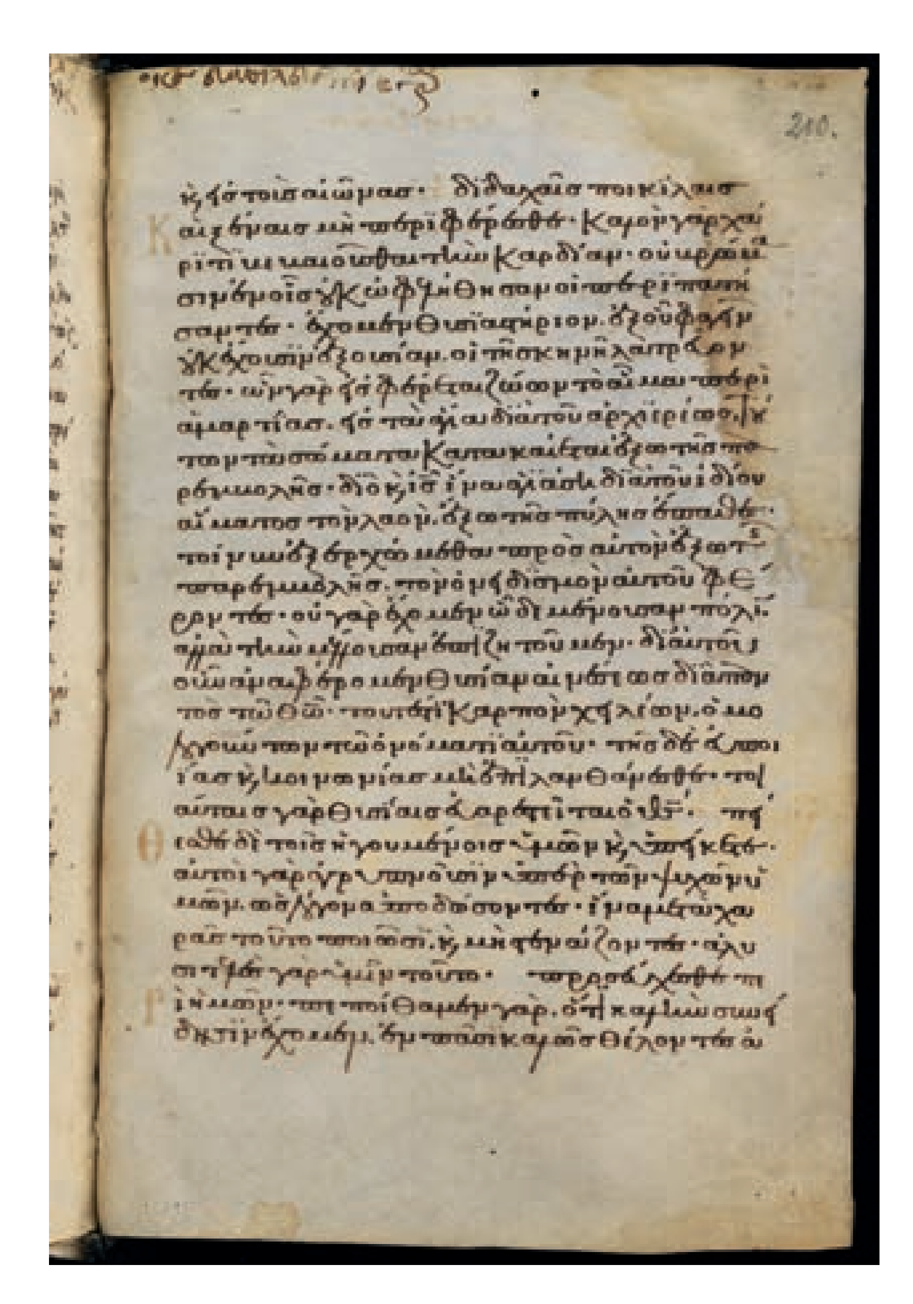


Planche 25. Bâle, UB, cod. AN IV 4, fol. 210r.

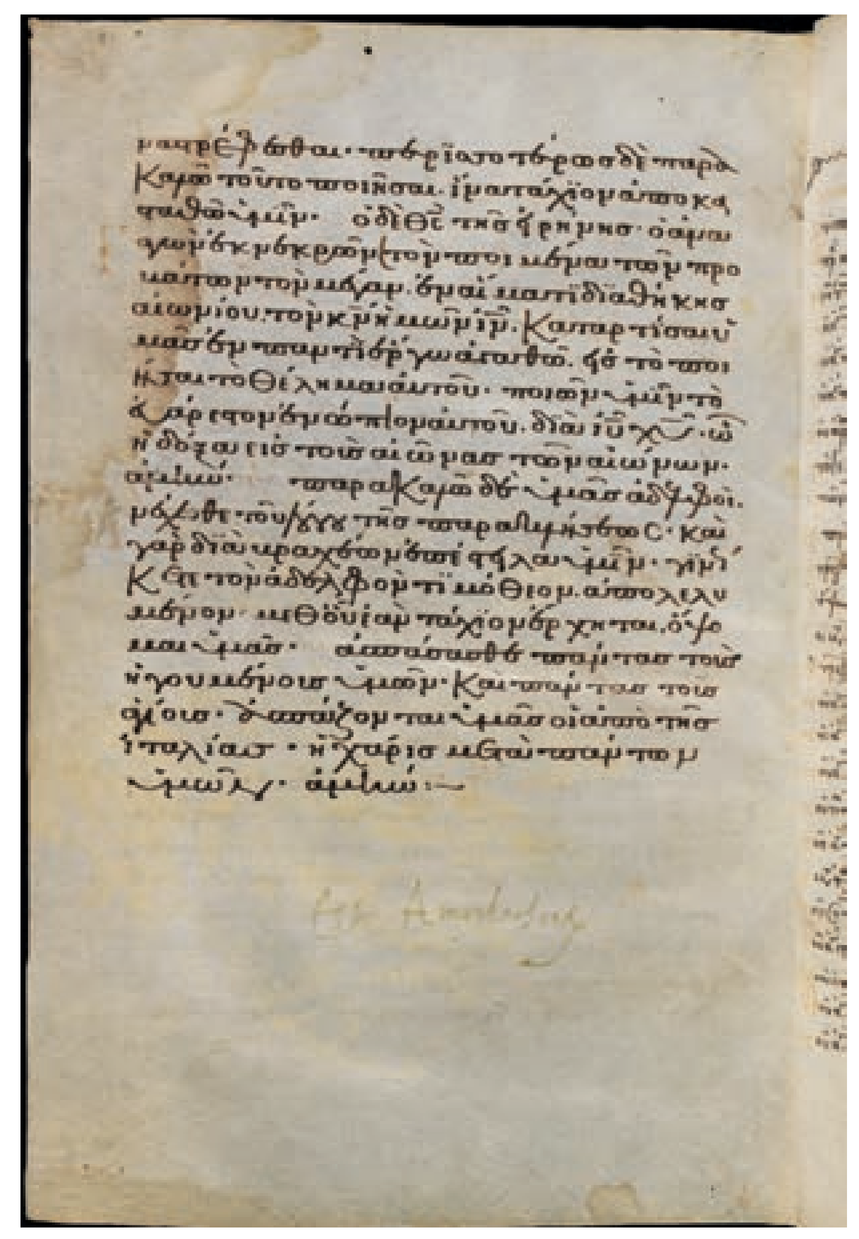


Planche 26. Bâle, UB, cod. AN IV 4, fol. 210v.

Table des illustrations

LES BIBLES « RABBINIQUES » DE L'IMPRIMEUR DANIEL BOMBERG, 1517 ET 1524-1525

Bertram Eugene Schwarzbach

Les bibles hébraïques avant les bibles dites rabbiniques de Venise

La première Bible imprimée par Johannes Gutenberg, vers 1454, est la traduction latine par Jérôme des textes hébraïques, araméens et grecs des deux « testaments » de la Bible, édition destinée au public lettré. Avec peu d'exceptions, comme la Bible en néerlandais imprimée à Delft en 1477, des Bibles complètes en vernaculaire ne seraient imprimées que plus tard, quand Luther, Zwingli et Calvin encourageraient les hommes et les femmes qui n'étaient pas particulièrement érudits, « les imbéciles » comme le disait Sébastien Châteillon, à la lire dans leur propre langue. Les neuf premiers livres imprimés en hébreu le furent par Ovadia, Menasheh et Benjamin de Rome entre 1469 et 1472. Aucun ne fut ni une Bible entière, ni même un livre de la Bible dont le texte ne fût pas fusionné avec celui du commentaire qui l'accompagnait. L'un est une édition in-4° de Daniel avec le commentaire de RaLBaG (R. Lévi ben Gershom, Avignon, 1288-1344), dans un exemplaire que nous avons eu la bonne fortune de découvrir et d'examiner à la Bibliothèque Mazarine, qui ne reproduit pas le texte complet du livre. Un autre est une édition in-4° du Pentateuque avec le commentaire de RaShI (R. Salomon ben Isaac, Troyes, 1040-1105), tandis qu'un troisième est un Pentateuque in-folio avec un commentaire de RaMBaN (R. Moshe ben Nahman, Gérone, 1196-1270), que nous ne connaissons que d'après des descriptions et des clichés où l'on voit là aussi le texte biblique inséré dans les commentaires, comme dans les *pesharim* découverts à Qumrân. Ceci suggère que l'autorité de la Bible n'était pas encore perçue par les Juifs comme indépendante du contexte exégétique fourni par les commentaires classiques.

Je dois insister sur la technologie encore primitive de la première génération d'imprimeurs en hébreu et sur le choix de textes de ces éditeurs novices, choix propre à offrir un titre à vendre à chaque Juif prêt à acheter leur nouveau produit, le livre imprimé. Outre les trois livres d'exégèse biblique que

10.1484/M.BEHE-EB.5.115672

nous venons de mentionner, il y avait deux livres de lexicographie, le ספר הערוך, lexique de la langue du Talmud et encyclopédie de la *gemara*, rédigé par Nathan ben Yehiel de Rome (ca. 1100), et le ספר השרשים, rédigé par David Qimḥi de Narbonne (RaDaQ, ca. 1160-1235) ; de la philosophie, le מורה נבוכים, traduit en hébreu par Shmuel ben Yehudah Ibn Tibbon[1] du texte arabe de RaMBaM (R. Moshe ben Maïmon, 1135-1204) ; de la *halakhah*, le ספר מצוות גדול de Moshe ben Ya'akov de Coucy-le-Château (XIVe siècle) et le משנה תורה de Maïmonide, qui n'avait pas besoin de traducteur ayant été rédigé en hébreu, tous deux codes de lois civiles aussi bien que de pratiques religieuses, et les תשובות שאלות, collection de *responsa* de Shlomo Ibn Adret (Barcelone, 1235-1310), un des grands décisionnaires de l'Espagne du XIIIe siècle.

Ces livres ne portent pas de date, aucun livre hébraïque imprimé n'en portait avant 1475 environ, mais on en connaît approximativement les dates par une attestation en 1480 du recueil de *responsa* de Shlomo Ibn Adret qui employait des polices identiques à celles des huit autres *incunabula*, sauf pour le ט qui avait deux formes. Il semble que deux imprimeurs allemands, Konrad Sweynheym et Arnold Pannartz, qui étaient venus à Rome pour y publier des éditions des Pères, aient enseigné à ces trois Juifs les rudiments de la technologie de l'imprimerie recréée à Mayence par Gutenberg (les Chinois avaient imprimé avec des caractères mobiles depuis le XIe siècle, et les Japonais et les Coréens depuis le XIIIe siècle). En effet, les tailles et proportions des pages in-folio et in-4° imprimées par Ovadia, Menasheh et Benjamin étaient très proches de celles des livres de Sweynheym et Pannartz. Les imprimeurs juifs semblent avoir employé pour produire leurs pages les mêmes « formes » – il y en avait au moins deux, l'une pour les cinq livres in-folio et l'autre pour les quatre livres in-4° – dont se servirent les deux imprimeurs allemands, ou d'autres « formes » fabriquées selon les mêmes modèles.

On n'avait guère avancé en technique de composition quand parut le Psautier de Bologne de 1477 avec le commentaire de David Qimḥi. Celui-ci semble avoir été le premier à essayer, parfois, de saisir la portée d'un psaume dans son intégralité et de déduire de son texte les circonstances historiques de sa rédaction, tirées des récits sur la vie de David contenus dans les livres de Samuel et les premiers chapitres de I Rois, les seules sources sur le monde biblique dont il disposait. On trouvera, dans notre contribution aux actes d'un colloque tenu en 1991 à la Bibliothèque nationale[2], des détails sur les tâtonnements qui aboutirent finalement à Bologne, en 1482, à un Pentateuque vocalisé avec le *Targum Onqelos*

1. Plusieurs membres de la famille Ibn Tibbon exercèrent le métier de traducteur de textes philosophiques, ce qu'ils firent en une terminologie hébraïque qui est actuellement très difficile à suivre, d'où la nécessité de rédiger de nombreuses traductions, l'une plus moderne que l'autre, qui sont maintenant disponibles en hébreu, en anglais et en français.

2. « Les éditions de la Bible hébraïque du XVIe siècle et la création du texte massorétique », dans *La Bible imprimée dans l'Europe moderne*, éd. B. E. Schwarzbach, Paris 1999, p. 83-141.

et le commentaire de RaShI, et à un Pentateuque vocalisé publié à Faro, au Portugal en 1487, Outre ces volumes de Pentateuque, parurent un volume contenant les prophètes antérieurs (1480), un autre contenant les livres hagiographiques (1487), et la même année un autre encore contenant les Proverbes et un psautier vocalisés, tous à Naples, ce que certains historiens du livre hébraïque décrivent comme des Bibles entières, mais Yeshayahu Vinograd, dans son catalogue de livres hébraïques, אוצר הספר העברי (Jérusalem, 1994), ne les répertorie pas comme des Bibles complètes.

C'est en 1488 que fut imprimée la première Bible hébraïque complète, celle de la ville de Soncino dans le duché de Milan, travail de Yehoshua' Shmuel, fils d'Israël Nathan Soncino dont la famille avait déjà publié de nombreux livres hébraïques, y compris des traités de *gemara*, à Soncino, toponyme qu'elle adopta comme patronyme. Plusieurs membres de la famille, apparemment travaillant ensemble, perfectionnèrent la technologie qui permettait d'attacher des voyelles et cantillations sub- et supra-linéaires aux lettres hébraïques. En fait, d'autres imprimeurs avaient produit des livres avec textes vocalisés un an ou deux avant les Soncino et nous ne savons pas en quoi leurs techniques étaient différentes de celles de Yehoshua' Shmuel. Sa technique de composition fut expliquée par Pierre-Simon Fournier, dans son *Manuel typographique, utile aux gens de lettres*... (Paris, 1764 et 1765), mais sa description de l'art de composer un texte en hébreu vocalisé dut rester fort obscure pour les lecteurs non initiés aux arcanes de la composition. La Bible de Soncino fut vite suivie d'une seconde édition imprimée à Brescia en 1494 qui n'est pas très rare.

Ces premières Bibles en hébreu furent probablement composées par des Juifs, sans doute par des membres de la famille Soncino, et diffusées, on ignore comment, à un public largement juif, mais les premières Bibles dites « rabbiniques » furent tirées des presses d'un imprimeur chrétien à Venise, Daniel Bomberg d'Anvers[3]. Sa « Bible rabbinique » de 1517, éditée pour lui par Félix Pratensis (Felice de Prato, né juif à Venise et devenu moine augustinien), est intitulée, comme le seront plusieurs autres Bibles, ארבעה ועשרים, les « vingt-quatre » livres dont la Bible juive est composée. En français, on parle de cette Bible et de ses successeurs de l'atelier de Bomberg, comme de « Bibles rabbiniques » et en hébreu on les appelle מקראות גדולות, « Grandes Bibles ». Elles incluent des *targumim*, versions araméennes des vingt-quatre livres, et plusieurs commentaires juifs, comme le précisent Mmes Hillard

3. Pour la vie de Bomberg et sa famille à Anvers, voir B. Nielsen, «Daniel van Bombergen, a bookman of two worlds», dans *The Hebrew book in early modern Italy*, éd. J. R. Hacker et A. Shear, Philadelphia 2011, p. 56-75. Pour des compléments à ce texte, voir D. Stern, «The rabbinic Bible in its sixteenth-century context», *ibid.*, p. 76-108.

et Delaveau[4], pour créer un texte biblique entouré de commentaires médiévaux. On imagine sans doute que les auteurs de tous les commentaires furent experts en Bible au point d'être nécessairement rabbins. En fait, Moshe ben Nahman, auteur du commentaire sur Job publié dans cette première Bible rabbinique, mais aussi d'un commentaire sur le Pentateuque fort apprécié des lecteurs juifs jusqu'à nos jours, était un grand expert en *gemara* et *halakha*, ce qui est également vrai de RaShI dont le commentaire figure dans la plupart des éditions de livres bibliques. Mais pour David Qimḥi, lexicographe qui systématisa les éléments de la grammaire hébraïque inventée par ses prédécesseurs, pour Abraham Ibn 'Ezra, poète, grammairien, astrologue et mathématicien, et pour Isaac Abravanel, exégète, philosophe et homme d'État, le titre de rabbin était peut-être honorifique, car aucun de ces trois exégètes ne semble avoir jamais exercé de responsabilités communautaires, encore moins avoir émis des décisions halakhiques pour des Juifs habitant loin de sa communauté. Quant aux *targumim*, rédigés aux premier et deuxième siècles, on n'en connaît pas les auteurs bien qu'on en attribue un à Onqelos et un autre à Yonathan ben 'Uziel, qui sont tous deux des inconnus. Bomberg et Pratensis ont aussi ajouté, en complément aux commentaires médiévaux, quelques commentaires contemporains : le קו ונקי (*Qav ve-naqi*) de David ben Shlomo Ibn Yahya (ca. 1440-1524) sur les Proverbes et celui, sans nom, du géographe et apologiste Abraham ben Mordecai Farissol (ca. 1451–ca. 1525) sur Job. La typographie de cette édition ne permettait que deux commentaires au plus pour chaque livre et la plupart des livres n'en ont qu'un seul.

La nouvelle Bible rabbinique, les חמשה חומשי תורה נביאים וכתובים, fut publiée par Bomberg en 1524-1525, suivie d'éditions à peine modifiées, contenant les mêmes *targumim*. Ces versions araméennes furent sans doute introduites dans les Bibles de 1517 et de 1524-1525 pour les rendre plus attirantes aux Juifs du Moyen-Orient, car beaucoup d'entre eux parlaient et lisaient encore cette langue au Liban et en Syrie, mais pas encore à Venise, la plus multi-nationale des villes à l'époque, car la première communauté de Juifs orientaux n'y serait organisée qu'en 1541. Les talmudistes aussi devaient être en mesure de lire les *targumim* car les sources de leurs décisions halakhiques étaient tantôt en hébreu, tantôt en araméen. Pour les autres Juifs, on peut imaginer qu'ils avaient, de temps en temps, l'ambition de vérifier les citations d'un *targum* qu'ils avaient trouvées dans un des commentaires médiévaux, ce qui était une bonne raison pour acheter une Bible avec un *targum*, d'où l'intérêt pour Bomberg de fournir de telles Bibles. Nous supposons que seulement une très petite minorité d'hébraïsants chrétiens lisaient aussi l'araméen

4. Voir la notice 1438 des *Bibles imprimées du* XV*ᵉ au* XVIII*ᵉ siècle conservées à Paris*, éd. M. Delaveau et D. Hillard, Paris 2002, pour une description complète des commentaires, annexes et *targumim* contenus dans cette Bible. L'exemplaire de la Bible de 1517 de la Bibliothèque Mazarine manque à ce catalogue.

car, avant la parution des deux Bibles rabbiniques que nous décrivons ici, les instruments d'instruction, grammaires et lexiques, n'étaient pas encore disponibles : Jean Mercier fait paraître son לוח דקדוקא כשדאה או ארמאה, tableau de conjugaisons araméennes ou « chaldéennes », à Paris en 1527, le מתורגמן, lexique d'araméen dressé par Eliyahu Ashkenazi (Levita) paraîtra chez Paul Fagius à Isny en 1541 et le *Thargum, hoc est paraphrasis Onkeli chaldaica in sacra Biblia*, traduction d'Onqelos rédigée par Paul Fagius encore plus tard à Strasbourg, chez Georg Machæropœum, en 1546. De toute façon, lire le *targum* Onqelos aurait dû aider relativement peu les hébraïsants chrétiens car celui-ci est souvent un calque de l'hébreu où les mots difficiles sont traduits en mots araméens de même racine et donc aussi difficiles à comprendre que les mots qu'ils traduisent. Ainsi, la présence des *targumim* devait attirer surtout des lecteurs juifs, bien que tous les exemplaires que nous avons vus, sauf peut-être la Bible de 1517 de la Bibliothèque de l'Université de Haïfa, aient appartenu à des chrétiens, érudits ou bibliophiles, à en juger d'après les *ex-libris* et les estampilles de bibliothèques de couvents ou de collèges qui semblent les avoir reçus de donateurs pieux[5]. Nous en déduisons qu'il n'y avait pas, ou du moins rarement, de budget dans les couvents et collèges pour l'achat de livres hébraïques directement aux éditeurs ou aux libraires spécialisés.

Beaucoup des livres hébraïques, dans les collections des bibliothèques publiques, comportent des notes de lecture marginales – c'est le cas du livre des Psaumes dans l'exemplaire de la Bible de 1517 de la collection de la Mazarine. De nombreux Juifs et chrétiens de l'époque avaient l'habitude d'écrire en hébreu ou en latin dans les marges de leurs livres : si leur écriture hébraïque est irrégulière, c'est la main d'un hébraïsant débutant, nécessairement un chrétien, mais si l'écriture est cursive ou même seulement uniforme, elle ne peut être que celle d'un Juif écrivant l'hébreu dès sa jeunesse. Nous ne prétendons pas résoudre ce paradoxe d'éditeurs chrétiens publiant des livres, *a priori* pour des lecteurs juifs, mais qui étaient acquis aussi par un assez grand nombre de chrétiens, ce qui fut le cas, non seulement pour la Bible de 1517, mais aussi, plus tard, pour d'autres livres encore plus ésotériques pour des lecteurs non hébraïsants. Le fait est que Bomberg publia, comme nous l'avons dit, sept ans plus tard une deuxième Bible rabbinique qui fut suivie d'une troisième édition très semblable à la seconde, publiée elle aussi par lui à Venise, en 1548, et d'une quatrième édition qui sera publiée à Venise par Juan di Gara, en 1568, Bomberg étant retourné à Anvers. Un tel nombre de Bibles du type « rabbinique » suggère qu'il y avait encore une demande pour ce type de Bible, soit parmi les Juifs savants, soit parmi ceux des hébraïsants

5. Ces observations ont été faites au cours de nos travaux à la Bibliothèque Mazarine pour en inventorier la riche collection hébraïque.

chrétiens qui étaient prêts à traverser la frontière entre leur catholicisme et le judaïsme d'une « nation » méprisée pour s'instruire sur ce que la parole de Dieu avait à leur dire.

L'empressement de certains chrétiens à apprendre les rudiments de l'hébreu est attesté par les nombreux abécédaires et grammaires d'hébreu publiés en latin, en France, en Allemagne et en Angleterre au cours des XVIe et XVIIe siècles ainsi que par la diffusion de la Bible polyglotte complutensienne dont la composition commença en 1516, un an avant le lancement de la Bible de Bomberg, et dont l'impression fut terminée en 1521, avec ses traductions latines interlinéaires tirant la Bible hébraïque vers la Vulgate. Il apparaît que certains des premiers humanistes voulaient lire la Bible hébraïque en tant que texte ancien, mais comment pouvaient-ils le faire sans des connaissances solides en hébreu qu'ils ne pouvaient encore acquérir faute de maîtres et de bonnes grammaires ? Théologiens et controversistes avaient besoin de l'hébreu pour certains de leurs objectifs professionnels : soit sauver le christianisme d'on ne sait pas quelle concurrence par des interprétations bibliques précises, soit chercher des attestations vétéro-testamentaires à la divinité ou à la messianité de Jésus, soit faire des applications[6] à Jésus des prophéties, oracles ou récits vétéro-testamentaires. Pour accomplir l'un ou l'autre de ces objectifs, il leur fallait connaître l'hébreu suffisamment bien pour démontrer que l'exégèse biblique très restreinte ou littérale des Juifs occultait le messianisme qui se trouvait en fait dans leurs propres textes bibliques et midrashiques[7]. Pour trouver et interpréter les passages rares et imprécis dans les textes talmudiques qui parlent de figures historiques qui auraient pu être l'original du Jésus des évangiles[8], ils avaient également besoin de connaissances plus que superficielles en hébreu et en araméen. Pour se confronter aux très grands auteurs juifs, RaShI, Ibn 'Ezra, RaMbaN et surtout David Qimḥi, il fallait les lire en hébreu ! Un érudit qui se prépara bien pour accomplir le devoir sacré de réfutation de l'exégèse juive fut Gilbert Génébrard, professeur royal d'hébreu à Paris, futur archevêque d'Aix-en-Provence et plus expert en littérature rabbinique qu'en Bible, qui accepta le défi de réfuter l'exégèse anti-chrétienne des grammairiens juifs dans son *R. Iosephi Albonis, R. Davidis Kimhi, et alius cuiusdam hebræi anonymi argumenta, quibus nonnullos fidei christianæ articulos oppugnant* (Paris, Martin Le Jeune, 1566). Certaines des œuvres

6. « Application » est le mot qui sera employé par Richard Simon, plutôt que le mot « attestation ». Voir son *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Rotterdam, Reinier Leers, 1689, ch. XXII, p. 188-189 et 192-193.
7. Voir A. Neubauer, « Jewish controversy and the *Pugio fidei* », *Expository Times* ser. 3, 7 (1888), p. 81-105 et 179-197, qui signale des *midrashim* dont certains, comme le recueil de *Moshe ha-darshan*, « Moïse le prédicateur », ne sont plus connus que par des citations ou résumés dans des livres chrétiens. Je remercie le Professeur Nachum Dershowitz qui m'a signalé cet article. Voir également les travaux plus récents.
8. Voir M. Smith, *Jesus the magician*, San Francisco 1978, chapitres 3 et 4 et Appendice A.

réfutées étaient facilement accessibles : le commentaire de Qimḥi sur les Psaumes, dans deux éditions incunables ainsi que dans l'édition expurgée de son commentaire dans la première Bible de Bomberg, le commentaire d'Ibn 'Ezra sur Isaïe, en particulier sur Is 53, qui figure dans toutes les Bibles de Bomberg, tandis que d'autres de ses cibles, comme le ספר העקרים (*s.l.* [Rome], *s.d.* [1469] et Soncino, 1485) de Joseph Albo (ca. 1380–1444), étaient disponibles ailleurs. Un siècle plus tard, Johann Christoph Wagenseil s'efforcera d'apprendre l'hébreu suffisamment bien pour traduire et publier des polémiques juives médiévales dans son ouvrage *Tela ignea satanæ* (Altdorf, 1681) afin de les réfuter.

Un autre groupe de lecteurs de la Bible en hébreu était composé de missionnaires et de philosophes néo-platoniciens, comme Giovanni Pic de la Mirandola et Johannes Reuchlin, qui cherchaient dans les textes bibliques une gnose messianique chrétienne, dont l'exemple qu'on donne en général est la mise en valeur d'équivalences numériques, *gematrioth*, entre des mots bibliques, en hébreu mais parfois aussi en traduction grecque, et des mots ayant un sens chrétien, afin de soutenir que Jésus figurait dans l'Ancien Testament et dans la pensée ésotérique juive de l'époque[9]. En effet, si ni le texte du Pentateuque, ni les prophètes avant Daniel 9 ne parlent d'un messie divin, dans les *targumim*, dont celui d'Onqelos, on trouve des interprétations de Gn 49, 10, de Nb 24, 17 et d'autres versets des livres des Prophètes et des Hagiographes comme contenant des prophéties d'un messie, mais sans qu'il y soit identifié avec Jésus. Un ouvrage récent[10] discute les tentatives faites au XVIIe siècle pour lire dans la Genèse une théologie trinitaire ainsi que les efforts, notamment ceux du journaliste exégète et hébraïsant Jean Leclerc, pour, au contraire, rendre ce livre au strict monothéisme annoncé et exigé dans le Pentateuque. Soutenir la thèse de la Genèse trinitaire et la réfuter exigeaient tous deux de fortes connaissances de la Bible et de sa langue.

Les Bibles rabbiniques de Venise, 1517 et 1524-1525[11]

Depuis le VIIIe siècle environ, le texte hébraïque de la Bible était copié par les scribes en l'un des deux formats traditionnels : soit sur parchemin ou cuir, sans points-voyelles ni signes de cantillation – et c'est encore ainsi que sont écrits aujourd'hui les rouleaux qu'on emploie pour les besoins rituels –, soit dans le format d'un codex, comme le sont nos Bibles imprimées, avec des graphismes qu'on emploie encore pour les voyelles et pour les signes de

9. Voir G. L. Jones, *The discovery of Hebrew in Tudor England : A third language*, Manchester 1983, ch. I, et D. Price, *Johannes Reuchlin and the campaign to destroy Jewish books*, Oxford 2011.
10. B. Tambrun, *L'Ombre de Platon. Unité et trinité au siècle de Louis le Grand*, Paris 2016, ch. XII.
11. Voir S. Burnett, « The strange career of the *Biblia rabbinica* », dans *Shaping the Bible in the Reformation*, éd. B. Gordon et M. McLean, Leyde 2012, p. 63-64.

cantillation, sans doute pour l'étude. Pour lire en public un tel rouleau le lecteur devait, et doit encore, se rappeler la cantillation ainsi que les voyelles qui ne sont pas représentées par des *matres lectionis*, lettres insérées entre les consonnes pour représenter des voyelles. On appelait un homme capable de faire une telle lecture publique un קרא (*qra*, lecteur). Dans les Bibles en forme de codex, les scribes exploitaient les marges pour un appareil para-textuel appelé la petite *massora* (מסורה קטנה, *massora qetanah*), ou, par les biblistes chrétiens, la *massora parva*. C'est ce dernier format que les Bibles rabbiniques de Bomberg imiteraient, avec beaucoup d'additions. On prétend, l'« on » étant Thomas Herbert Darlow et Horace Frederic Moule, éditeurs du très savant catalogue de Bibles imprimées de la collection énorme de la British and Foreign Bible Society of London (1903), que les textes des deux Bibles qui nous intéressent ici furent copiés d'après les leçons qui figurent dans les Bibles publiées par Yehoshua' Shmuel Soncino en 1488 et 1494. Pratensis ou un de ses collaborateurs – nous supposons qu'il en avait pour un projet si long et difficile –, puis Ya'akov ben Ḥayyim ibn Adoniyahu, éditeur de la Bible rabbinique de 1524-1525, auraient suivi ce que Yehoshu'a Shmuel Soncino avait fait, sachant ou supposant qu'il était très savant, ce qui était vrai pour son temps, et qu'il avait fait des choix sains parmi les diverses leçons manuscrites à sa disposition. Des recherches modernes suggèrent que ce n'est pas entièrement vrai, comme nous le verrons ci-après.

Avant d'utiliser les point-voyelles de Tibériade, de Palestine ou de Babylone, toutes les communautés employaient une orthographe biblique assez aléatoire, généralement « défective », avec très peu de *matres lectionis*, comme dans l'inscription de Siloé et sur certains *ostraca*. Cette écriture défective fut remplacée, comme l'attestent de nombreux manuscrits trouvés à Qumrân, par un emploi de plus en plus généreux de *matres lectionis* pour créer une orthographe *plena* et souvent même hyper-*plena*, c'est-à-dire avec des ו, des י, des א et des ה représentant presque toutes les voyelles sans compter leur emploi moins fréquent comme consonnes. Après l'invention des points-voyelles, l'orthographe *plena* n'était plus nécessaire, mais les *matres lectionis* ne disparurent pas pour autant, car une orthographe gardant certaines *matres lectionis* et en supprimant d'autres devint standard. Le texte que les massorètes voulaient perpétuer – mais d'après la recherche la plus récente ceci n'est pas complètement exact – était donc un texte assez incohérent, parfois *plenum* et parfois défectif, parfois archaïque, surtout dans les cantiques, et parfois s'exprimant dans une grammaire plus moderne. La Bible de 1517 garda ce texte mixte.

Il faut noter que le texte de base de Pratensis, malgré des négligences que nous avons remarquées ici et là dans un sondage très incomplet, est « massorétique », non seulement parce que son orthographe est conforme à celle qui est devenue standard, mais parce que, dans la plupart des cas, le קרי *(qri)* traditionnel dans une marge signale une émendation. Parmi les autres mots

introduits ou corrigés dans la marge, certains sont écrits partiellement ou complètement *(plene)* là où le mot dans le texte est partiellement ou complètement défectif, autrement dit, les mots écrits ou imprimés dans les marges étaient souvent des aides pour la lecture du texte en public et pour sa compréhension. D'autres mots dans la marge peuvent être des émendations de Pratensis ou de ses collaborateurs. D'autres notations marginales peuvent encore être des variantes, extraites de manuscrits non normalisés, et elles sont distinguées comme venant de ס"א, ספר אחר (*sefer aher*) ou de ספרים אחרים *(sefarim aherim)*, d'un « autre livre » ou de plusieurs « autres livres », comme le ferait un érudit de l'époque qui préparait une édition critique. Autrement dit, le texte de Pratensis est essentiellement « massorétique », mais avec des variantes et émendations marginales supplémentaires.

Quant au seul mot sur lequel Juifs et chrétiens étaient en désaccord, on sait que Bomberg fut tenté de le modifier ; il s'agit de כארי, « comme un lion » (au Ps 22, 17) en כארו pour rapprocher l'hébreu des traductions que cite l'apologétique chrétienne, mais il en fut dissuadé parce qu'on lui fit comprendre qu'aucun Juif n'achèterait une Bible avec la leçon כארו. En effet, ni כארי ni כארו ne sont logiques dans le contexte de ce psaume, si l'on peut parler de logique pour un psaume si-souvent incompréhensible. Ce psaume n'a d'autre verbe au verset 17 que כארי, qui d'ailleurs n'est pas un verbe, et si l'on voulait que ce psaume eût un verbe qui veuille dire « percer les mains, les pieds et le torse [de Jésus] », comme cela est implicite en Jn 20, 25. 27, il aurait fallu trouver un verbe, éventuellement une forme ou une autre de דקר (*dqr*, « percer »). Pire encore, le verbe כרה (*kara*, couper), à la troisième personne du pluriel, ne s'écrit pas avec un א et veut dire « couper un objet », « faire un traité » ou « creuser un puits », et n'a donc aucun sens proche de « percer un ou plusieurs membres d'un corps humain avec des clous ». Les trois autres évangiles évoquent aussi le Ps 22, 17 mais c'est à propos de la décision des soldats romains de se partager les vêtements de Jésus.

Il y avait déjà, dans certains manuscrits anciens de la Bible, des listes de *ḥilufin* (en araméen, « échanges »), lettres ou mots pour lesquels un copiste ou éditeur d'un texte qui prétend suivre la *massora* indique que d'autres manuscrits ou éditions également fiables ont d'autres lettres ou mots. Une édition moderne aussi soigneuse et belle que la « Koren » peut encore ajouter à la fin de la Bible une liste de variantes provenant de manuscrits ou d'éditions que ses éditeurs n'ont pas retenues. (En fait, à l'examen de cette liste on y découvre seulement deux ou trois différences de prononciation ou de sens produites par l'addition d'un *yod* ou *vav*, mais il y a un nombre non négligeable de confusions de lettres de formes semblables, fautes dites paléographiques, dues à l'introduction des lettres carrées remplaçant les lettres paléo-hébraïques. Il y a des cas où deux mots ont fusionné en un seul, ou le contraire, mais mises à part les fautes paléographiques, aucune des variantes n'influe sur le sens des passages où elles figurent. Certains *ḥilufin* opposent les leçons d'une *massora*

qui suit l'école de David (aussi appelé Moshe) ben Nafthali à d'autres leçons associées à Aharon ben Asher, le massorète le plus généralement accepté. Il n'est pas impossible que certaines des leçons marginales de Pratensis non signalées par un קרי soient attribuables à l'école de ben Nafthali. Comme le montrent ces listes de *ḥilufin*, la *massora* n'était pas aussi univoque que le prétendaient Ya'akov ben Ḥayyim et les nombreux rabbins qui approuvaient son édition de la Bible. En effet, Ya'akov nous donne deux listes de *ḥilufin* qui peuvent expliquer certaines des leçons de Pratensis venant, selon lui, de ספרים אחרים. La seule stratégie pour vérifier cette conjecture serait de comparer les leçons dans les marges de la Bible de Pratensis avec les חילופין de Ya'akov, ce qui est difficile à faire à Paris où aucune bibliothèque publique ne contient les deux Bibles rabbiniques de Bomberg, mais peut s'accomplir en confrontant les variantes recensées dans des éditions critiques modernes comme « la Bible de Stuttgart » ou la *Biblia hebraica quinta*.

Dans sa thèse de doctorat, Jordan Penkover[12] a comparé le texte du livre de Josué dans la Bible rabbinique de 1524-1525 avec des manuscrits et des éditions anciennes afin de déterminer la méthode suivie par Ya'akov ben Ḥayyim pour établir son texte. Il conclut, contrairement à ce qu'avaient soutenu Darlow et Moule, que cette édition ne fut fondée sur aucune des éditions de Yehoshua' Shmuel Soncino, ni sur l'édition de 1517, mais sur un ou plusieurs manuscrits ou éditions arrivés à Venise avec les réfugiés d'Espagne et du Portugal, ce qui est tout à fait possible. Dans un échange épistolaire avec Penkover, je lui ai posé la question de savoir d'après quels textes l'édition de Bomberg de 1517 avait été composée, car après tout, Pratensis, lui aussi, devait avoir à sa disposition des manuscrits espagnols. Il m'a finalement confié que le choix des leçons qu'avait fait Pratensis était « éclectique », et qu'on ne savait pas quels furent les manuscrits et les éditions qu'il avait pris pour base de son édition et comme sources de variantes.

J'ajoute qu'il se peut que Pratensis ait composé son texte à partir d'une copie espagnole d'une Bible provenant d'Allemagne ou l'inverse. Si nous ne sommes capables d'identifier le type du texte de base qu'avait employé Pratensis ni par l'orthographe, ni par des variantes caractéristiques par rapport au texte massorétique actuellement devenu standard, cela vient à l'appui de ce que Menachem Cohen prétend, à savoir que les différences entre les textes des communautés d'origine espagnole et allemande ne sont que des גונים, des nuances[13], et qu'il n'y avait pas à Venise au XVI[e] siècle de différences importantes entre les textes des manuscrits des deux communautés, quoi qu'en eût pensé Maïmonide qui, au XII[e] siècle, se vantait d'avoir copié son Pentateuque

---

12. Voir sa thèse de doctorat, *Ya'akov ben Hayyim et la création de la Bible rabbinique* [en hébreu], Jérusalem, Université hébraïque, 1987.

13. « Le texte consonantique des premières éditions du texte de l'Ancien Testament », dans *Département de l'Université Bar-Ilan*, n° 18-19, *s. d.*, p. 47-67.

d'après le « codex d'Alep ». (Selon Tov, le texte de ce manuscrit n'est pas de la main d'Aharon ben Asher [vers 925], comme le croyait Maïmonide. Aharon n'établit que la vocalisation et la *massora* de ce manuscrit[14].)

La Bible de 1517

Nous revenons à la question initiale de cette étude : pour qui furent tirées des presses de Bomberg les Bibles de 1517 et de 1524-1525 et, en fait, qui en furent les acheteurs ? Qu'est-ce qui distinguait les Bibles hébraïques imprimées par Bomberg d'autres éditions ? Les textes que les communautés et leurs savants utilisaient n'étaient pas toujours absolument identiques. Quand on lit des éditions fidèles des commentaires de Qimḥi et de RaShI ainsi que d'autres exégètes, on découvre des variantes textuelles dans leurs citations bibliques par rapport à des éditions et à des manuscrits qu'on prétend scrupuleusement massorétiques, soit parce que les auteurs des commentaires copiaient négligemment les *incipit* des passages qu'ils interprétaient, soit parce que les textes bibliques à leur disposition, y compris le Pentateuque, contenaient déjà des variantes de copistes par rapport aux textes qui deviendraient standard. Nous admettons que, dans le cas des deux Bibles rabbiniques de Bomberg, nous n'avons pas encore identifié des différences textuelles autres qu'infimes et qu'elles sont sans doute majoritairement des fautes de compositeur. Mais l'histoire a établi une préférence pour l'édition de 1524-1525.

La Bible de 1517 fut un des premiers livres en hébreu composés et imprimés à Venise. Bomberg, tout hébraïsant qu'il fût (il ajouta comme colophon, à la fin de sa Bible in-folio de 1517, un petit paragraphe en hébreu assez naturel et courant où il parle de lui-même et des dépenses qu'il avait dû engager pour acheter des manuscrits et pour faire tailler de nouvelles polices hébraïques, apparemment par Francesco Griffo qui gravait des caractères pour Aldus Martinus), ne prétendait pas être capable ni de composer les pages d'hébreu qu'il publiait, ni de les corriger. Il dut sans doute recruter des hébraïsants dans le ghetto de Venise et leur enseigner comment composer en caractères hébraïques la grande quantité de textes souvent longs et compliqués qu'il voulait faire paraître, dans la Bible de 1517 puis dans les traités du Talmud, soit trente-cinq tomes entre 1520 et 1529, suivis d'une seconde édition. Il y avait parmi ces Juifs du ghetto des membres de la famille Adelkind dont

14. Voir *Mishneh Torah*, *Sefer Ahava*, *Hilkhot Sefer Torah*, ch. VIII, *halakhot* 1-4. Voir aussi E. Tov, *Textual criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis et Assen 1992 (2000^{2}), p. 34-37, qui soutient, contre Menahem Cohen, qu'il n'y avait que des différences négligeables entre les copies massorétiques de Bibles exécutées en Espagne et en Allemagne et qu'ainsi tous les manuscrits médiévaux de la Bible se ressemblent énormément.

certains prétendirent faire plus que la composition et correction des épreuves pour Bomberg, puis pour ses successeurs, Juan di Gara, Marco-Antonio Giustiniani, Matteo Zanetti et Pietro et Lorenzo Bragadini.

Le fait que les premiers compositeurs étaient nécessairement des amateurs explique les maladresses typographiques nombreuses dans les premières pages de la Bible de 1517, dont des lignes sont moins bien justifiées que celles de la Bible des Soncino de 1488 que nous avons admirée à la Bibliothèque nationale de Vienne. Les espaces entre les groupes de mots dans les premières pages de l'édition de 1517 sont souvent irréguliers et peuvent parfois être compris comme la fin d'une phrase, voire d'un paragraphe, bien qu'on soit au milieu d'un verset à en juger d'après les signes de cantillation. Ce phénomène est parfois traditionnel et dans ces cas il s'appelle פסקא באמצע פסוק, « une partie d'un verset insérée au milieu d'un autre verset », et arrive parfois par inadvertance, comme dans les cas que nous décrivons ici, par la perte d'une partie de phrase. Le פסקא באמצע פסוק massorétique n'arrive que trois fois dans le Pentateuque en Gn 35, 22, Nb 24, 19 et Dt 2, 8 mais il est plus fréquent dans d'autres livres de l'Ancien Testament, comme II Samuel (22 fois), dont l'hébreu est souvent archaïque, dans Jérémie, qui contient de l'hébreu dialectal, et dans les chapitres en araméen de Daniel et Esdras, peut-être parce que les copistes ne connaissaient pas bien cette langue.

Dans l'ancienne mise en pages hébraïque et encore dans les éditions modernes, aucun mot n'est coupé afin de justifier une ligne. Pour éviter une espace vide non prévue par la tradition à la fin d'une ligne donnée, les compositeurs de Bomberg, suivant le modèle de la Bible de Soncino de 1488 où l'on en trouve quatre exemples dès la première page, ajoutaient, après une espace, la première lettre ou parfois les deux premières lettres du mot qui commençait la ligne suivante. Le résultat est de créer un סתום (*satum*, fermé) contraire à la tradition. Ceci est pourtant fréquent tout le long du texte hébreu de l'édition de 1517. Nous avons aussi trouvé trois lignes au début de la Genèse où les dernières lettres ou derniers mots d'une ligne, dans la typographie de Pratensis, dépassent la limite gauche de la colonne (Gn 4, 16 ; 7, 2 ; 9, 23). Nous imaginons que ce sont des cas où des fautes typographiques furent corrigées au dernier moment, Bomberg ou son prote préférant sacrifier la beauté d'une page autrement bien composée plutôt que de la recomposer ainsi que les pages suivantes jusqu'au prochain סתום ou פתוח. Au fur et à mesure que les compositeurs de Bomberg avançaient dans le texte biblique, ils contrôlaient les espaces avec plus de confiance.

Un expert contemporain, notre ami Isaac Gottlieb, soutient, dans son livre de 2009[15], la thèse implicite de Maïmonide, à savoir que les espaces ouverts, les פתוחות, signalent la fin d'un chapitre selon le sens du passage ou du livre,

---

15. I. Gottlieb, *Il y a un ordre dans les textes bibliques* [en hébreu], Jérusalem 2009.

tandis qu'une ligne qui reprend après un espace d'au moins cinq lettres, un סתום, signale la fin d'une unité plus petite, ce qu'on appellerait de nos jours un paragraphe. Tout ceci n'était donc pas en soi trop important. Un lecteur expérimenté pouvait ignorer les lettres placées en fin de ligne pour la justification.

On ne peut que spéculer sur la raison pour laquelle Maïmonide n'a pas dressé de telles listes pour le נ"ך (Prophètes et Hagiographes) : soit parce que, à son avis, implicitement, il n'y avait pas d'obligation halakhique ni de lire ni de copier aucun des livres canoniques (et leur mise en pages n'était donc pas à prescrire), sauf ceux qui composent le Pentateuque et peut-être aussi Esther, aussi sacrés qu'ils fussent tous selon la Mishnah *Yadayim* III, 5 et IV, 5. Et ceci, soit parce qu'il considérait leur inspiration comme inférieure à celle du Pentateuque, écrit la première fois par Moïse lui-même (Dt 31, 9, si le mot תורה dans ce verset désigne le Pentateuque entier, ce qui n'est pas évident), – il n'était donc pas nécessaire de les copier avec la précision qui était obligatoire pour le Pentateuque –, soit encore parce qu'il estimait que leur transmission avait été déjà si compromise, il n'était plus nécessaire de réglementer la copie.

D'une manière ou d'une autre, nous avons l'impression qu'au fur et à mesure que les compositeurs de Bomberg avançaient dans le texte biblique, ils contrôlaient les espaces avec plus de confiance ; comme nous venons de le suggérer, maintenir les סתומות et les פתוחות était important seulement pour les Juifs et peut-être aussi pour des kabbalistes chrétiens qui attribuaient un sens aux diverses anomalies de l'écriture. Il y avait sans doute en 1517 plus qu'une poignée d'hébraïsants qui cherchaient des sens secrets dans la forme des lettres hébraïques ou dans des pratiques d'écriture comme l'emploi ici et là de grandes lettres (רבתיות, *rabbatiyot*), de petites (זעירות, *ze'irot*), de lettres interrompues comme le ו (קטיעה), de שלום de Nb 24, 12 dans plusieurs manuscrits, les lettres נ renversées dans Nb 10, 35-36 et le Ps 107, et qui calculaient la valeur numérique des mots, peut-être aussi en tenant compte des vides entre les mots qui rendaient les lignes « ouvertes » ou « fermées ». Pourtant, nous avons repéré trois lignes (il doit y en avoir d'autres dans un texte aussi long que l'Ancien Testament) au début de la Genèse où les dernières lettres ou derniers mots d'une ligne dans la typographie de Pratensis dépassent la limite gauche de la colonne, en Gn 4, 16 ; 7, 2 ; 9, 23, et nous croyons que, plutôt qu'une maladresse de composition, ce sont des cas où des fautes typographiques furent corrigées au dernier moment : Bomberg ou son prote préférèrent sacrifier la beauté d'une page autrement bien composée plutôt que de la recomposer ainsi que les pages suivantes jusqu'au prochain סתום ou פתוח.

Les chapitres qu'on reconnaît actuellement par leur numéro, héritage des copistes chrétiens du texte latin, sont signalés par Pratensis dans le bord intérieur des cahiers, et ceci pour la première fois dans l'histoire des éditions juives de la Bible. Malgré sa conversion et sa probable formation de philosophe et d'humaniste, Pratensis traitait le texte hébraïque de la Bible avec beaucoup de respect. L'éditeur – lui-même ou un collaborateur anonyme

recruté dans le ghetto – publia, toujours dans les bords intérieurs du texte, ce qui paraît à première vue être des leçons tirées de manuscrits ou d'autres éditions de la Bible. Il nous semble qu'imprimer des variantes du texte biblique, authentiques ou conjecturales, est ce qu'aurait fait un humaniste entraîné à chercher les meilleures leçons pour les textes classiques et patristiques, même si l'application aux livres de l'Ancien Testament du concept d'authenticité était, et reste, ambiguë[16]. Cependant, Pratensis n'identifia pas les sources des « variantes » qu'il publiait dans les marges de sa Bible. En effet, comme nous le verrons, « variantes » n'est pas un terme adéquat. La plupart de ces variantes n'étaient pas consonantiques mais des corrections de vocalisation ou de cantillation qui n'avaient pas encore été reconnues comme révélées. A-t-il découvert certaines de ces corrections dans les manuscrits ? Peut-être. En a-t-il inventé ? Qui sait ? Nous avons vu un nombre très restreint d'amendements aux vocalisations et aux cantillations proposées, apparemment sans l'autorité des manuscrits, dans ses notes marginales. Elles furent reprises dans l'édition de H. S. Letteris (Londres, 1852), texte standard dans les pays anglo-saxons pendant une centaine d'années.

Les notes marginales de Pratensis incluent les קריין absolument traditionnels dont beaucoup corrigent des accords de verbes et de pronoms qui, avec les mystérieux תקוני סופרים *(tiqunei sofrim)*, corrections ou vocalisations des fautes de grammaire ou incohérences introduites par des scribes inconnus et donc non autorisées, témoignage le plus visible d'une proto-critique biblique chez les rabbins des premiers siècles de l'ère moderne. Les rabbins et proto-philologues juifs du XVI[e] siècle débattirent du sens des קריין (voir l'introduction de Ya'akov ben Ḥayyim à son édition de la Bible, deux feuillets *recto-verso* très denses, où il donne plusieurs exemples de ces débats) sans reconnaître qu'ils étaient employés pour diverses fonctions. Nous avons remarqué quatre emplois de קריין et cela n'exclut pas la possibilité qu'il y en ait plus. a) Des קריין traditionnels apprennent au lecteur à lire un mot autrement que ce que suggère sa seule orthographe – par exemple les diverses formes de שכב pour les mêmes formes de שגל, apparemment un mot plus grossier pour l'union sexuelle – avec, dans l'édition de Pratensis, l'élément qui devait être prononcé autrement qu'il est écrit surmonté d'un *circulus* (°), convention qui n'a pas été adoptée dans les éditions qui succédèrent à celle-ci. b) Parfois les קריין expliquent un passage difficile (thèse de David Qimḥi). c) Parfois les קריין corrigent les accords, ce qui arrive dans Jérémie, ou modernisent des formes archaïques de la langue comme dans Jérémie et dans 2 Rois 4. Pour ne présenter qu'un exemple tiré du Pentateuque, le mot נער veut dire « garçon » mais lorsque le contexte du verset implique qu'il signifie « une jeune femme », le

16. Voir Tov, p. 11 et 164-180, où il emploie les expressions «original text», «original shape» et «Urtext» et où il avoue qu'il y a des livres bibliques assemblés à partir de «layers», couches de rédaction, et qu'on ne saurait auxquelles il serait raisonnable de retourner, si l'on pouvait le faire.

קרי indique qu'il faut prononcer ce mot comme s'il y avait la forme féminine, נערה, avec un *qamaz* sous le ר et un ה non prononcé à la fin du mot (Gn 24, 14.16.28 et Dt 22, 15-16. 20. 23-29). d) Alexandre Sperber[17] a découvert des קריין qui indiquent des variantes par rapport à un chapitre parallèle dans un autre livre de la Bible, comme dans Ps 18 et 2 S 22, ou Ps 105 et 1 Chr 16, ou dans les chapitres de 2 R 18, 13 à 20, 3, répétés dans Is 36, 1 à 38, 8, ou encore dans 2 R 25, 1-12, répétés dans Jr 39, 1-14.

On trouve dans les marges de cette édition, en dehors du Pentateuque, des mots écrits *plene* quand, dans les textes écrits selon la *massora,* il manque un ו ou un י ou un ה, ce qui rend ce mot parfois plus difficile à lire (un א consonantique manque car, ayant perdu son son, des copistes l'ont supprimé par inadvertance, par exemple dans Gn 20, 6 et 25, 24 ; Lv 11, 43 ; Nb 11, 11 ; ce qui n'est pas la même chose que la suppression d'une *mater lectionis* devenue redondante). Pourtant, on ne sait pas dans ces cas lesquels des mots dans les marges étaient des additions de Pratensis et lesquels venaient d'une des traditions modernisantes, qui avaient pour objectif de rendre l'orthographe plus cohérente et donc le texte plus lisible. Je n'ai pas trouvé dans le Pentateuque d'exemples de tels mots ajoutés dans les marges, peut-être parce que le Pentateuque était toujours copié plus soigneusement que les autres livres de la Bible, mais j'ai trouvé une petite poignée de leçons non traditionnelles dans les marges de Josué, une dans Daniel, trois dans Chroniques, une dans Michée 1, 16, et dans chaque cas Pratensis ou la personne qui a préparé le texte pour ses compositeurs a préféré suivre les leçons qu'on reconnaît aujourd'hui comme massorétiques et majoritaires, et nous dirions qu'il avait toujours, dans notre sondage, bien choisi ! Il se peut que ס"א signifie pour lui une émendation plausible mais à rejeter comme inauthentique, comme les mots dans les marges identifiés par le terme סבירין (*sevirin*, l'émendation est justifiée mais n'est pas à adopter), terme que n'avons pas remarqué dans les marges de l'édition de Pratensis.

Pratensis a ajouté à sa Bible plusieurs annexes que nous décrivons maintenant. La première contient des extraits du *Targum Yerushalmi* sur le Pentateuque, là où cette traduction s'éloigne de celle d'Onqelos. Une seconde est un très long *Targum sheni* sur Esther, תרגום שני של מגילת אחשורוש, 22 colonnes et deux demi-colonnes. Nous l'avons parcouru superficiellement et avons découvert qu'il est différent du *Targum sheni* qu'on trouve dans les éditions standard des « cinq rouleaux » ainsi que dans celle, très scrupuleuse, préparée par Menahem Cohen[18], et que ce *targum* contient des éléments philologiques en plus de *midrashim*. Ceci est curieux parce que, mis à part quelques mots persans, Esther est un livre très facile qui n'avait guère besoin d'aucun *targum* et encore moins, de deux, sauf pour des communautés où

---

17. A. Sperber, *A historical grammar of Biblical Hebrew*, Leyde 1966, p. 552.
18. מקראות גדולות הכתר, Ramat-Gan 2012, p. 274-290.

la connaissance de l'hébreu était rare ou imparfaite. Cet *excursus* démontre, ce qui deviendra évident, que Bomberg et Pratensis avaient ajouté les *targumim* à leur Bible de 1517 pour des lecteurs juifs. Pourtant un contre-argument est que, depuis la composition (vers 1270) et la diffusion du *Pugio fidei* de Raymond Martin, plusieurs apologistes chrétiens voulaient exploiter des sources midrashiques ainsi que des *targumim* dans l'espoir de trouver des sources juives qui identifient le Jésus des évangiles et éventuellement des apocryphes avec le « serviteur soufrant » d'Is 53 ou la figure royale, juge intègre et guerrier intrépide dont l'arrivée est prédite dans les oracles d'Is 7, 10-17 et ch. 11 avec le messie dont la naissance et carrière sont racontées dans les évangiles canoniques et les apocryphes. Adolf Neubauer cite plusieurs recueils midrashiques, apparemment connus de l'auteur du *Pugio fidei* ou de quelques autres apologistes chrétiens du XIIIe siècle mais que les Juifs ont perdus depuis des siècles en raison de leur haine du christianisme[19]. On peut imaginer que des lecteurs chrétiens des Bibles de Bomberg auraient préféré voir de tels commentaires midrashiques entourer les textes hébraïques, mais Bomberg et Pratensis choisirent de publier dans la Bible de 1517 les commentaires les plus philologiques et historiques disponibles, ceux de Qimhi et d'Abraham Ibn 'Ezra, qui appliquaient Is 53 soit à Israël, soit à l'un des prophètes, soit à un des rois de Judée comme le pieux Ezéchias mentionné dans le Talmud de Babylone, *Sanhedrin*, fol. 94r° comme candidat pour devenir le messie.

Il y avait aussi d'autres annexes aux textes bibliques qui auraient dû intéresser surtout des lecteurs juifs. Une de ces annexes contient une liste des *haftaroth*, lectures synagogales tirées des livres prophétiques faites en public après la lecture de la péricope du Pentateuque de la semaine ou de la fête, dont le choix variait selon les rites des différentes communautés. De plus, Pratensis signale dans les marges des livres prophétiques les versets qui servent de *haftarah* pour tel ou tel shabbat ou fête. Il transcrit aussi deux listes de versets du Pentateuque qui contenaient, selon les Juifs, les commandements, positifs et négatifs, reçus par Moïse puis transmis par lui aux Israélites, ce qui impliquait que le Pentateuque était non seulement un recueil de légendes nationales et de doctrines, mais aussi et même avant tout une source de lois rituelles et sociales, tandis que, pour les chrétiens de l'époque, l'Ancien Testament était principalement une source de doctrines et d'oracles messianiques. Pratensis ajouta aussi un traité sur la vocalisation et la cantillation rédigé par un des derniers et des plus réputés des massorètes, Aharon ben Asher, puis une liste de

19. Voir *supra*, n. 7. R. Le Déaut, *Liturgie juive et le Nouveau Testament*, Rome 1965, p. 37-87, discute certains écrits de Philon et Flavius Josèphe qui essayaient d'expliquer aux Grecs ce qu'est le judaïsme d'où le christianisme est sorti. Je dois les remerciements les plus sincères au Grand Rabbin René Gutman de m'avoir signalé cet ouvrage.

חילופין ou פלוגתות, échanges, versets ou mots sur lesquels les écoles de scribes Ben Naphthali et Ben Asher n'étaient pas d'accord, soit pour l'orthographe, soit pour la vocalisation ou la cantillation.

Une autre annexe assez curieuse contient les שלש עשרה עיקרים שחבר הרמב"ם ז"ל, les « Treize principes rédigés par le R. M[oshe] B[en] M[aïmon], que sa mémoire [nous] soit une bénédiction », imprimés sur un feuillet, un titre suivi de trois colonnes d'une largeur de 9 cm et d'une hauteur de 28 cm sur le recto et une colonne de la même largeur mais de 10,5 cm de hauteur sur le verso, formulant les fondements de la religion juive auxquels, selon lui, tout Juif était censé croire. En fait, ce texte est un extrait de la traduction en hébreu de l'introduction de Maïmonide à son commentaire en arabe du traité de mishnah *Sanhedrin*, ch. x, publiée pour la première fois à Naples en 1492. Marc Shapiro[20] propose, et il a sans doute raison, même s'il ne donne pas de bibliographie pour soutenir son argument sur ce point, qu'au xve siècle des savants s'intéressaient à la question du dogme, et pour cela il renvoie à Menahem Kellner qui met en évidence une « all-pervasive influence of Maïmonides' Thirteen Principles in late medieval times. […] All the post-Maimonidean dogmatists were forced to confront it[21]. » Ce fut en réponse aux polémiques chrétiennes que des penseurs – s'agissait-il de juifs ou de chrétiens ? – commencèrent à étudier en détail la formulation de Maïmonide. Un extrait du chapitre x du commentaire sur la mishnah *Sanhedrin*, qui est un autre abrégé des « Treize principes », avait été publié par David et Shmuel Ibn Nahmias à Constantinople en 1505 en tête de leur édition de ראש אמנה (fol. 2r°-2v°), traité philosophique d'Isaac Abravanel ; cet extrait est probablement la première édition des « Treize principes » indépendamment du reste du commentaire du chapitre x de la mishnah *Sanhedrin* dans lequel ils sont éparpillées. Nous ne savons pas si ce texte vient d'une ancienne traduction du texte de Maïmonide autre que celle des éditions incunables ou si Abravanel, toujours très fier de son style littéraire, l'avait retravaillée pour publication avec son ראש אמנה qui les discute. D'une manière ou d'une autre, ce n'est pas le texte que l'éditeur des annexes à la Bible de 1517 employa. La Bible de Ya'akov ben Ḥayyim en imprimerait une troisième édition en 1524-1525[22]. Maïmonide y affirme que la croyance en ces treize principes est suffisante et même nécessaire pour être juif, et ceci est neuf. Du moins Shapiro ne trouve pas de précurseurs de cette affirmation et soutient de plus que l'insistance de Maïmonide à défendre une orthodoxie doctrinale aurait déplu à plusieurs rabbins médiévaux[23], dont Hasdai Crescas

---

20. M. B. Shapiro, *The limits of orthodox theology. Maimonides' thirteen principles reappraised*, Oxford 2004, p. 4-5.
21. Voir M. Kellner, *Dogma in medieval Jewish thought*, Oxford 1986, p. 1.
22. Dans son catalogue, Vinograd n'a répertorié ni l'édition de 1505, ni celle de la Bible de 1517. Il cite comme première édition une édition de Worms 1529, que nous n'avons jamais vue.
23. Shapiro, *The limits of orthodox theology,* p. 9-10.

(mort en 1412), Shimon ben Tsemah Duran (1361-1441) et Joseph Albo, et aurait été remise en cause par des philosophes de tendance rationaliste comme Moïse Mendelssohn au XVIIIe siècle et Yeshayahu Leibowitz au XXe. Il n'y a rien d'explicitement antichrétien dans aucun des treize principes de la foi, mais ils sont certainement incompatibles avec les doctrines de l'Incarnation de Jésus, de La Trinité et de l'identification du messie des Juifs à venir avec le Jésus qui, selon les évangiles, est déjà venu. Pourtant l'emploi par Maïmonide des expressions mishniques, אין לו חלק לעולם הבא, « il sera privé de sa part du monde à venir », et יש לו חלק לעולם הבא, « il aura sa part dans le monde à venir » (voir Mishnah, *Sanhedrin* X, § I) pour désigner une existence béatifique posthume pour les bien-pensants et le contraire pour les mécréants, mauvais penseurs ou mauvais croyants, correspond de très près aux définitions chrétiennes du salut et de la damnation respectivement[24].

Comme nous le montrerons maintenant, la version des « Treize principes » parue dans la Bible rabbinique de 1517 eut une postérité : une quatrième édition, soit un cahier de 9 feuillets, avec une page de titre mais sans date et sans lieu, dont les caractères hébraïques, selon l'opinion de l'historien de la typographie hébraïque Stephen Lubell, ressemblent beaucoup à ceux employés en Allemagne et en Suisse vers 1540, et dont le papier porte un filigrane relativement rare, un « K » creux, attesté dans plusieurs livres publiés dans la région du Wurtemberg entre 1535 et 1542[25], période contenant les années 1540 à 1542 où Élie Lévita éditait des textes philologiques pour Paul Fagius à Isny, au sud-est du Wurtemberg. Nous conjecturons que ce cahier, avec le même abrégé du texte de Maïmonide que Bomberg et Pratensis avaient publié dans la Bible de 1517, peut avoir été de la confection d'Élie Lévita et fut imprimé dans l'atelier de Fagius, car il y avait très peu de livres hébraïques imprimés en Allemagne hors d'Isny où Fagius avait des caractères hébreux et un hébraïsant expert pour l'aider. Quel intérêt Fagius avait-il à le publier ? Peut-être un intérêt ethnographique, pour expliquer aux chrétiens comme lui ce que croyaient leurs concurrents dans la compétition religieuse.

Nous avons trouvé à la Bibliothèque Mazarine une quatrième édition des *Treize Principes*, sous le même titre, dans שלש עשרה עיקרים שחבר הרמב"ם ז"ל. סדר אבלים. מספר מחזור ק"ק רומי (Paris, Martin Le Jeune, 1569), avec des extraits des rites de Rome pour les enterrements et autres occasions, rassemblés par Gilbert Génébrard, pour les « Treize principes » identique à l'édition de Bomberg et Pratensis et à celle de l'éditeur anonyme en Allemagne ou Suisse que nous venons de signaler, à un grand nombre de fautes typographiques près. Vinograd connaît après celle-ci des éditions de Leipzig 1661 in-8° et

24. KELLNER, p. 208 sqq. Voir aussi É. GORFINKEL, « L'influence des échanges intellectuels sur le texte *Ani ma'amin* », dans עלי הגהה לכניתא ד (2010), p. 51-112 [en hébreu].

25. Nous remercions M. Yann Sordet, directeur de la Bibliothèque Mazarine, d'avoir identifié ce filigrane pour nous.

1669 in-12°. Le catalogue de la collection hébraïque de la Bodléienne dressé par Neubauer signale des éditions des «Treize principes» plus modernes et probablement plus éloignées de l'édition de Bomberg.

Si l'on regarde dans presque tous les סדורים (*siddurim*), livres de prières juives – il y en eut tant d'éditions que personne ne peut prétendre les avoir toutes examinées – on trouve comme annexe à l'office quotidien les mêmes treize principes de Maïmonide qu'avaient publiés les frères Ibn Nahmias, Pratensis et Bomberg, Ya'akov ben Ḥayyim et Bomberg, peut-être Fagius et Ashkenazi, et certainement Génébrard – sauf qu'ils sont très fortement abrégés – et toutes les éditions modernes que nous avons pu examiner introduisent leurs *Treize principes* par la formule אני מאמין באמונה שלמה ש..., *je crois avec une foi complète que...*, calque de la formule du *Credo*, symbole des apôtres de la messe catholique, «Je crois avec une fois entière que…», elle-même tirée d'une profession de foi baptismale fort ancienne[26]. Nous avons cherché le premier texte qui reformule les *Treize principes* en articles de foi si chrétiens en leur formulation. Le professeur Nahum Dershowitz l'a trouvé pour nous dans un *siddur* publié à Cracovie en 1596. Un texte identique se trouve dans le manuscrit 1753 de la Biblioteca Palatina de Parme, qu'on croit, pour des raisons graphologiques, avoir été rédigé ou copié à la même époque où le *siddur* a paru. Comment un texte tout à fait juif, qui dans sa première formulation définit ce qu'est d'être juif, est-il arrivé à s'exprimer dans une formule si fortement associée à la messe catholique, alors que des Juifs s'étaient soumis au martyre pour avoir refusé d'accepter de fréquenter la messe, même *pro forma* ? Nous ne pouvons que conjecturer que c'était l'écho des efforts des missionnaires de la Contre-Réforme qui parfois contraignaient des Juifs à écouter des sermons dans les églises, et que les rabbins qui traduisaient et éditaient les *siddurim* depuis la fin du XVI[e] siècle n'avaient ni la culture, ni l'esprit pour le remarquer.

Il y a, dans la collection de la Bibliothèque nationale et universitaire à Jérusalem, cote R 75A309, une feuille recto-verso qui, pour des raisons typographiques, semble une annexe inédite de la Bible de 1517. (Vinograd et le catalogue de la bibliothèque l'identifient comme telle). La mise en pages est en deux colonnes de 9 cm de largeur, comme l'annexe contenant les *Treize principes*, et de 27,7 cm de hauteur pour le *recto* et 10,5 cm pour le *verso*, c'est-à-dire un peu plus petit. Grâce à l'expertise de Stephen Lubell, nous pouvons confirmer l'appartenance de cette feuille aux annexes de la Bible de 1517, parce qu'elle est composée avec les mêmes caractères rabbiniques que Pratensis employa pour tous les commentaires qui y paraissent : les צ, les ק, les ע et les ל dans la police «rabbinique» de Bomberg sont ont une forme spécifique. Il y a deux mots en caractères carrés, אלו, qui introduit le titre,

26. Voir *Dictionnaire de théologie catholique*, *s. v.*, «Apôtres (Le Symbole des)», t. 1/2, p. 1661.

et והנוצרים, qui introduit le commentaire du Psaume 2, dont l'א et le צ sont identiques aux mêmes lettres quand elles sont employées dans les titres des autres annexes. Après le mot אלו, le reste du titre est complètement intégré dans les premières lignes de la première colonne, comme c'était la pratique dans les incunables hébraïques tirés des presses avant l'invention des pages de titre : אלו הן התשובות שעשה רדק לנוצרים על קצת המזמורים וגם ההקשים שחבר עליהם, « Voici les réponses que le R. David Qimḥi a faites aux chrétiens concernant quelques-uns des psaumes ainsi que les arguments qu'il a faits contre eux ». Évidemment, l'identité des deux polices de caractères hébraïques n'est pas un argument très fort pour l'association de cette page avec la Bible de 1517, parce que d'autres éditeurs achetèrent ces caractères par la suite et se vantaient de faire composer certains de leurs livres hébraïques « dans les caractères du Bombergi *[sic]* ».

Ce feuillet ne présente pas une œuvre autonome de Qimḥi, mais un recueil d'extraits, les derniers paragraphes de ses commentaires sur les huit Psaumes suivants, 2, 19, 21, 22, 45, 72, 87 et 110, passages omis dans l'édition de 1517. Qimḥi y donne à ses lecteurs juifs des conseils pour réfuter les arguments des missionnaires, en démontrant l'irrationalité de la théologie chrétienne. Il était dans la ligne des exégètes et philosophes juifs rationalistes comme les grammairiens Moshe ben Shmuel Gikatilla et Abraham Ibn 'Ezra. Pour lui, en tant qu'exégète, ni une trinité de dieux, ni l'incarnation d'un dieu dans le sein d'une vierge, ni la mort d'un dieu suivie de sa résurrection ne sont suggérées dans aucun des Psaumes ou autres livres de l'Ancien Testament et, dans son commentaire sur le Psaume 2, il va encore plus loin, soutenant que l'incarnation de Jésus est intrinsèquement contradictoire à sa définition d'un dieu, qui ressemble beaucoup à celle que donne Platon (*République* 381a-382e[27]). Nous ne prétendons pas que Qimḥi mentionna Platon dans son commentaire sur le Psaume 2, mais sa réfutation de la théologie chrétienne est très rationaliste ; il prétend que les passages de la Bible qui associent certaines qualités humaines avec Dieu doivent être compris comme des métaphores. Ces passages que Pratensis ou Bomberg avait censurés du commentaire entier de Qimḥi sur les Psaumes, les plus offensants pour la sensibilité chrétienne, étaient accessibles aux lecteurs dans l'une ou l'autre des éditions incunables de ce commentaire, Bologne 1486 ou Naples 1487, dans les bibliothèques des grands bibliophiles, comme elles le sont maintenant dans les grandes bibliothèques. Nous ne savons pas pourquoi ces passages furent censurés alors que les commentaires d'Ibn 'Ezra sur Isaïe 7 et 53 ne le furent pas. Nous ne pouvons que proposer les conjectures suivantes. L'une peut être vite rejetée : les polémistes juifs du Moyen Âge employaient des synonymes parfois satiriques, souvent grossiers, pour les noms propres de Jésus (אותו האיש, « cet homme-là »), de

27. Nous remercions Mme Brigitte Tambrun de ce renvoi, annoncé au cours d'une conférence à Montpellier sur les sentiments de Dieu (2015).

Marie (הנקובה, « la percée ») et pour des objets associés à la théologie chrétienne, la Croix (שתי וערב, « la chaîne et la trame [des tisserands] »), l'eau baptismale (שמץ טבילתם, « la honte de leur immersion ») et les évangiles (עון גיליון, « une feuille pécheresse », homonyme d'*evangelium*), ce qui aurait constitué une bonne raison pour censurer des passages du commentaire de Qimḥi. En fait, celui-ci n'était jamais grossier, ni dans ces « réponses aux chrétiens », ni ailleurs à notre connaissance ; le pire que nous nous ayons trouvé dans ses « réponses aux chrétiens » est de traiter les chrétiens de ערלים, *'arélim* (« non circoncis »), expression biblique (Jos 5, 7) pour désigner des non-Israélites. Était-ce une raison suffisante pour supprimer des passages du commentaire de Qimḥi ? Quant au risque de se voir retirer son brevet d'éditeur de livres hébraïques à Venise, Bomberg ne devait pas s'en inquiéter car les éditeurs juifs des deux éditions incunables du commentaire de Qimḥi sur les Psaumes n'ont jamais été tracassés pour autant qu'on sache, et la République vénitienne était plus indépendante de Rome que ne le furent Bologne et Naples. Évidemment, les temps avaient changé, entre la parution de ces incunables, tirés des presses en très petit nombre, et le tirage d'un nombre plus important d'exemplaires sur les presses de Bomberg, ce qui justifiait la prudence, même si la censure ecclésiastique ne fut introduite à Venise qu'à partir de 1559[28].

On peut imaginer deux autres raisons pour la suppression des huit passages polémiques. Bomberg et Pratensis étaient prêts à publier des ouvrages d'exégèse et non pas de la polémique comme le sont les « Réponses aux chrétiens ». Même si les Juifs avaient encore le droit de ne croire ni en la vérité des récits évangéliques, ni en les prédictions contenues, selon l'apologétique chrétienne, dans des passages de l'Ancien Testament, pour un chrétien comme Bomberg ou, plus tard, un de ses successeurs dans le métier de fournisseur aux Juifs de livres dont ils avaient besoin pour leur vie intellectuelle et religieuse, publier de telles idées anti-chrétiennes aurait pu être considéré comme une renonciation à la foi et entraîner des poursuites. Enfin, Bomberg et Pratensis auraient pu supprimer les huit passages des « Réponses aux chrétiens » pour ne pas offenser Léon X qui venait d'accorder au premier la permission d'imprimer des livres juifs, dont la Bible rabbinique de 1517.

Les « Réponses aux chrétiens » eurent une histoire curieuse après le tirage de la feuille unique qui semble avoir été composée pour la Bible de 1517. Dans l'édition du commentaire de Qimḥi sur les Psaumes parue chez Fagius à Isny en 1542, ספר תהילים עם פירוש רבי דוד קמחי, « Livre des Psaumes avec le commentaire de R. David Qimḥi », les huit passages offensant les sensibilités chrétiennes manquent, mais Fagius ou peut-être Élie Lévita, qui travaillait

---

28. Voir A. Raz-Krakotzkin, *Le censeur, l'éditeur et le texte : l'Église catholique et l'impression hébraïque au* XVI*e siècle* [en hébreu], Jérusalem 2005, p. 26-30 et 41-43, pour l'action de l'Inquisition contre des livres d'orthodoxie douteuse, et surtout pour la création de l'*Index librorum prohibitorum* à partir de 1559, p. 64 *sq.*

encore pour lui à cette date, ajouta comme annexe dans certains exemplaires un cahier de deux feuillets qui contient les « Réponses aux chrétiens ». Hillard et Delaveau prétendent au contraire que la forme authentique du livre publié par Fagius contenait les deux feuillets des « Réponses aux chrétiens » et que dans les exemplaires où elles manquent elles furent enlevées par Fagius ou son équipe. La distinction est sans importance sauf comme indication que cet ouvrage fut imprimé surtout en vue de la vente aux Juifs, qui ne seraient aucunement offensés par les « Réponses aux chrétiens ». Il y a deux exemplaires à la Bibliothèque Mazarine qui contiennent ce cahier scandaleux en annexe (847LL^2 et Rés. 847LL^2), un exemplaire à la Bibliothèque nationale de France (Rés. Résac A. 485), et un quatrième exemplaire à la Bibliothèque de l'Arsenal (Fol. T 277[3]), n° 2163 dans l'inventaire de Hillard et Delaveau. Les « Réponses aux chrétiens » furent éditées une troisième fois, encore par des chrétiens, dans le *Liber nizachon rabbi Lipmanni*[29]. Puis, c'est le silence du côté des hébraïsants chrétiens. Johann-Christoph Wagenseil qui, dans ses *Tela ignea satanæ* (Altdorf, 1681), édita le scandaleux *Toledot Yeshu* et l'astucieux *Ḥizuq 'emuna*, parmi plusieurs autres ouvrages polémiques juifs vigoureusement anti-chrétiens, ne les publia pas, soit parce que Hackspan les avait publiées une quarantaine d'années auparavant et qu'une réédition n'était pas nécessaire, soit parce que les « Réponses aux chrétiens » étaient encore un texte insupportable pour des chrétiens des XVIe et XVIIe siècles, car il était si difficile à réfuter. Richard Simon possédait les deux feuillets de cette édition que lui ou un propriétaire précédent fit relier, dans un exemplaire du Pentateuque avec le commentaire de RaShI publié à Soncino en 1487, avec lequel ces feuillets n'avaient pas le moindre rapport[30]. Je n'ai aucun souvenir si Simon eût jamais discuté les arguments théologiques de Qimḥi ou mis en doute le bien-fondé de son exégèse d'aucun de ces huit Psaumes. Ceci est curieux et peut justifier les doutes sur l'orthodoxie de Simon entretenus par Bossuet du côté catholique, par Ézéchiel Spanheim du côté réformé, et par d'autres critiques et théologiens, depuis la parution de son *Histoire critique du Vieux Testament* en 1678. Toutes les éditions suivantes du commentaire de Qimḥi sur les Psaumes que nous avons vues omettent les paragraphes recueillis dans les « Réponses aux chrétiens » jusqu'à celle d'Abraham Darom en 1967[31], dans laquelle il

---

29. Éd. Theodore Hackspan, Altdorf 1644, pour l'hébreu, et Wolfgang Endterus, Nuremberg 1644, pour le latin, p. 197-200.
30. Bibliothèque patrimoniale J. Villon de Rouen, Inc. G 24. Voir V. Neveu, « La Bibliothèque de Richard Simon », *Bulletin du bibliophile* 1 (1998), p. 62-125, qui contient, à la p. 91, l'information sur les feuillets que possédait Richard Simon.
31. Jérusalem 1967. La 3e éd. (1974), que nous possédons, n'est pas encore complète.

manque le dernier paragraphe du commentaire sur le Psaume 87 (voir p. 193), bien que celui-ci figure dans les éditions incunables que nous venons de mentionner, puis dans l'édition de Frank Talmage en 1974, qui est complète[32].

Que feraient Bomberg et Ya'akov ben Ḥayyim des « Réponses aux chrétiens » dans leur Bible de 1524-1525 ? Cela ne leur posa pas de problème. Ils publièrent le livre des Psaumes en substituant au commentaire de Qimḥi celui, probablement à leurs yeux moins scandaleux, d'Abraham Ibn 'Ezra. Les éditions et rééditions des מקראות גדולות qui allaient devenir standard pour les lecteurs et étudiants juifs soit continrent le commentaire de Qimḥi en omettant les huit passages critiques contre la théologie chrétienne, comme l'avaient fait Bomberg et Pratensis en 1517, soit préférèrent le commentaire d'Ibn 'Ezra, suivant l'édition de Bomberg et Ya'akov ben Ḥayyim. C'est au XXIe siècle que Menahem Cohen[33] publiera les premières מקראות גדולות sur les Psaumes avec le commentaire complet de Qimḥi. Penkover et nous-même avons prétendu indépendamment que les formes de 1517 avaient immédiatement été réutilisées avec leurs caractères pour le texte du Pentateuque dans l'édition du Pentateuque seul de 1518, mais depuis j'ai fait quelques comparaisons de la composition du texte des deux éditions et je n'en suis plus convaincu.

La Bible de 1524-1525

La Bible de 1524-1525[34] est à la fois plus importante que la précédente et moins moderne. Ya'akov ben Ḥayyim raconte dans son introduction – Pratensis ne nous en a laissé aucune, apparemment comptant sur son texte et ses annexes pour parler pour lui – comment il a été trouvé par le riche chrétien Daniel Bomberg, ou comment il l'a trouvé lui-même. Apparemment Ya'akov l'a convaincu de subventionner une nouvelle édition de l'Ancien Testament qu'il éditerait pour lui, sans doute quand l'ancienne serait épuisée si elle ne l'était pas déjà, ce qui laisse supposer qu'il y eut ou qu'il y aurait eu une demande adéquate pour justifier la composition d'une nouvelle édition enrichie avec, dans les marges, la *massora parva* complète et non pas seulement les קריין comme dans la *massora* de la Bible de 1517, mais aussi avec la *massora magna* et la *massora finalis* que lui, Ya'akov ben Ḥayyim, créerait pour cette édition. Bomberg chargea donc Ya'akov de préparer une nouvelle Bible rabbinique avec les trois *massoroth* et des commentaires supplémentaires, pour des raisons que celui-ci ne spécifia pas dans son introduction, soit parce qu'il y avait une demande pour une Bible rabbinique plus complète que celle de 1517, soit pour mettre les trois *massoroth* à la disposition des savants et des kabbalistes, juifs et chrétiens.

---

32. *Sefer ha-berit*, « Livre de l'alliance », Jérusalem 1974.
33. מקראות גדולות הכתר. ספר תהלים, Ramat-Gan 2003, t. I et II, et plusieurs rééditions.
34. Voir n° 1439 dans Delaveau et Hillard pour une description complète.

Il fallait recomposer tout ce qu'il y avait dans la Bible de 1517, y compris les commentaires que Bomberg et Ya'akov avaient adoptés pour l'édition de 1517, car la mise en pages ne serait pas identique en raison de l'inclusion des *massoroth* et de commentaires supplémentaires. Il est difficile d'imaginer que Bomberg ait gardé toutes les formes de la Bible de 1517, avec leurs caractères, jusqu'en 1524 car l'immobilisation de tant de fournitures d'imprimerie aurait été ruineuse. Pourtant, pour les textes publiés en 1517, même si les compositeurs de l'édition de 1524-1525 ne pouvaient réutiliser leurs formes avec leurs caractères, il y avait au moins les pages imprimées à partir desquelles ils pouvaient travailler sans recalibrer le texte, ce qui était plus facile et donc moins onéreux que de travailler à partir de manuscrits. Bomberg et Ya'akov introduisirent aussi un *Targum sheni* sur Esther autre que celui qu'avaient publié Bomberg et Pratensis en annexe. Les commentaires que Ya'akov ajouterait seraient du type proto-philologique et non midrashique ou kabbalistique. Ils sont tous identifiés dans Hillard et Delaveau, au n° 1439.

Bomberg s'était-il rendu compte des problèmes typographiques que les deux registres de *massora*, la *parva* et la *magna*, allaient poser ? (La troisième *massora*, la *finalis*, figurerait en annexe.) Il fallait recomposer tout ce qu'il y avait dans la Bible de 1517, y compris les *targumim* et les commentaires que Bomberg et Ya'akov conservaient pour leur nouvelle édition car la mise en pages ne serait pas identique en raison de l'inclusion des *massorot* et des commentaires supplémentaires.

Il ne suffisait pas de connaître le nombre d'anomalies ou de régularités, ce que précisait la *massora parva*, il fallait aussi être capable de les identifier chacune, ce que faisait la *massora magna*, soit en bas, soit en haut des pages du codex, soit autour des titres de livres bibliques, soit les trois à la fois, créant des listes de phrases où figurent des phénomènes linguistiques remarqués par la *parva*, une espèce de concordance de mots, non pas d'après leurs racines mais d'après les formes dans lesquelles elles paraissent. Ces listes étaient, et restent, très difficile à employer car il faut savoir à quels mots dans la Bible la *massora magna* renvoie pour une tournure ou une autre, ou pour un phénomène linguistique donné[35].

Ces deux *massoroth* ensemble devinrent non seulement un outil pour les exégètes mais surtout pour les copistes car elles leur permettaient de vérifier la justesse d'un exemplaire de la Bible par rapport à un modèle reconnu comme conforme à la *massora* en tous ses détails. Pourtant, malgré les meilleures intentions, les copies des textes bibliques n'étaient pas toujours cohérentes

35. Les numéros des chapitres et versets auxquels renvoie la *massora magna* ne figurent pas dans ce registre car les bibles juives ne commencèrent à numéroter les chapitres qu'avec la Bible rabbinique de 1517, et à numéroter les versets seulement à partir de cette édition-ci, donc un renvoi de style moderne aurait été impossible.

avec les *massoroth* copiées sur les mêmes feuilles, celles-ci ayant parfois été copiées sur d'autres manuscrits dont les *massoroth* avaient été elles-mêmes dressées pour d'autres manuscrits du texte.

La grande contribution de Ya'akov ben Ḥayyim fut la création de la *massora finalis*, un index de la *massora magna* selon une présentation alphabétique des mots et expressions anomales ou banales avec un renvoi aux versets dans lesquels les passages qui contiennent cette anomalie peuvent être trouvés. Cet index est essentiel pour les scribes et les exégètes, mais en soi n'est guère une contribution à l'exégèse.

Il est évident que pour Ya'akov ben Ḥayyim, pour certains des rabbins et des philosophes humanistes comme Pic de la Mirandole et Reuchlin, ainsi que pour des copistes souvent anonymes qui les précédèrent, la *massora parva* était plus qu'un outil, elle devint un objet sacré en soi, ce qui est étrange car elle décrit un texte biblique déjà établi et reconnu comme sacré, sans rien innover. Des exégètes qui n'appartenaient pas à l'école rationaliste employaient ces deux *massoroth* pour rapprocher des tournures rares, mystiques ou gnostiques avec des passages qui n'avaient de commun avec elles que le phénomène linguistique remarqué dans la *massora*.

Le premier historien de la *massora* fut Élie Lévita qui connaissait Ya'akov ben Ḥayyim et ne l'estimait point ! Il employait à son sujet une expression généralement réservée aux apostats, תהי נפשו צרורה בצרור נקוב, « Que son âme (ou sa personne) soit ligotée dans une bourse trouée », ce qui a amené plusieurs historiens à imaginer que Ya'akov ben Ḥayyim s'était converti. D'autres, sans réfléchir qu'Ashkenazi aurait pu employer cette expression pour décrire un rival dans l'édition de bibles, la répétaient nonobstant. S'il faut proposer une explication à l'antagonisme entre ces deux érudits, on peut voir Ya'akov comme un conservateur insistant sur toutes les attributions traditionnelles, tandis qu'Élie Lévita en rejetait certaines, sinon celles concernant l'autorité des Écritures, du moins celles concernant leur rédaction. La raison de ce rejet de traditions résidait précisément dans la découverte par Élie Lévita du fait que les voyelles et signes de cantillation, si rigoureusement protégés par la *massora*, n'avaient pas la longue histoire que les rabbins et philosophes leur attribuaient. Il prétendait à juste titre que, parce qu'on ne trouve aucune trace des points-voyelles ni même le nom d'aucun des signes de cantillation dans le Talmud, les uns et les autres furent inventés et introduits dans les manuscrits de la Bible après que R. Ashi eut terminé l'organisation de la *gemara* vers 500 de l'ère moderne, ce qui fournissait un *terminus a quo* pour les voyelles et les signes de cantillation, les « nuances » que Ya'akov essayait de sauvegarder par la *massora parva*, ce qui n'avait rien à faire avec l'identification du type de texte qu'on avait en main, massorétique ou grec ou samaritain. Je ne me rappelle aucune date ou repère historique précis dans le ספר מסורת המסורת (Venise, Daniel Bomberg, 1538), le chef-d'œuvre d'Élie Lévita, où cette histoire est exposée pour la première fois, autre que celle du terme

de la *gemara*, mais par cette observation Élie Lévita établit la séquence historique à appliquer aux manuscrits. S'ils avaient un manuscrit massorétique où figurent des signes de vocalisation ou de cantillation, ils ne pouvaient être de grande antiquité ni donc de grande autorité. Un corollaire était que les קריין et סבירין n'étaient que des phénomènes de la transmission des textes.

Le contre-argument qui soutenait l'antiquité de la *massora,* des points-voyelles et de tous les textes est fondé d'une part sur la *gemara*, TB *Nedarim* 37v°, qui évoque des termes écrits dans la Bible qu'il ne faut pas prononcer mais ne donne qu'un seul exemple, Ruth 3, 12, où le mot אם, *im*, « si », est de trop, puis soutient qu'il y a des mots non écrits qu'il faut pourtant ajouter aux textes, comme dans Ruth 3, 5 où manque le mot אלי, *elay*, « à moi » ; il est encore fondé sur TB, *Megila* 25r°, qui évoque des versets bibliques qu'on avait l'occasion de lire dans les synagogues mais qu'il fallait éviter de traduire parce qu'ils étaient grossiers ou parce que le passage biblique qui contient ces mots ne fait pas honneur à Jacob ou Moïse, Aaron ou David. C'est une question de pudeur plutôt que de lettres ou de mots devenus incompréhensibles ou archaïques, ou éventuellement mal copiés. Un autre argument avancé un peu après Élie Lévita par Azariah de Rossi dans son *Sefer me'or 'enayim* ספר מאור עינים (Mantoue, [1554]) pour sauver l'antiquité des textes et leur prononciation est qu'un passage du *Zohar* qui, croyait-il, avait pour auteur R. Yohanan ben Zakai (premier siècle de l'ère moderne), mentionne les noms des voyelles (ch. lix, fol. 174v°). On croit actuellement que le *Zohar* fut rédigé en France vers 1280.

Il faut remarquer que l'édition du texte de la Bible par Ya'akov ben Hayyim et de son introduction précède de dix-huit ans le מסורת המסורת. On ne peut donc lui reprocher de ne pas avoir réfuté l'argument d'Élie Lévita. Il ne pouvait pas tirer de conclusions plus nuancées des *gemaroth* où des rabbins citent des fragments de versets bibliques qui diffèrent du texte que la *massora* a transmis. Il s'intéresse seulement à la question de savoir qui fait autorité, les rabbins contemporains ou ceux de la *gemara* ou la *massora*.

David Stern qualifie les thèses de Ya'akov de « médiévales », mais c'est diffamer le monde intellectuel du moyen âge, car cela ne tient pas compte des éléments de critique biblique ni dans les *gemaroth*, comme dans *Baba bathra* 14v°-15r°, ni dans les commentaires bibliques d'Ibn 'Ezra, de David Qimḥi, parfois aussi de Nahmanide, et souvent d'Aharon ben Yosef ha-Karaï[36], entre autres. On peut dire, en simplifiant outrageusement, que l'édition de Pratensis reflétait les pratiques et valeurs littéraires de la Renaissance tandis que Ya'akov croyait encore que la parole de Dieu se manifestait dans

36. Voir notre «Coming to terms with the Bible: Aharon ben Yosef ha-rofe», dans *Medici rabbini. Momenti di storia della medicina ebraica*, éd. M. Silvera, Rome 2012, p. 75-97.

le texte biblique traditionnel avec tous ses קריין. Cela peut se comprendre : né en Tunisie, Ya'akov n'avait pas été élevé avec les valeurs littéraires de la Renaissance comme cela semble avoir été le cas pour Pratensis, né à Venise.

Comme on peut l'imaginer, la plupart des rabbins depuis l'époque de Ya'akov ben Hayyim jusqu'à nos jours ont embrassé ses thèses sur les קריין et sur le texte biblique impeccable, malgré ses incohérences, ses dittographies et les vestiges de polythéisme ou d'anthropomophisme que rectifiaient parfois les תקוני סופרים, autrement dit émendations. D'une manière ou un autre, l'édition de la Bible faite par Ya'akov ben Hayyim est acceptée partout comme parole de Dieu, moyennant quelques corrections de fautes typographiques inévitables. Quant aux commentaires, Ya'akov n'avait pas toujours des manuscrits fiables. Toutes les éditions des מקראות גדולות jusqu'à celle de Menahem Cohen reproduisent beaucoup de fautes.

La postérité des Bibles rabbiniques de Venise de 1517 et 1524-1525

Le texte de Ya'akov ben Hayyim exigeait quelques corrections de fautes typographiques ou de paléographie, qui furent notamment remarquées dans le מנחת שי de Yedidiah Shlomo ben Abraham Norzi (1560-1626) et dans le אור תורה de Menachem Lonzano (mort après 1608). On dit qu'ils rédigeaient leurs corrections en suivant les listes dites massorétiques établies sans doute d'après la *massora parva* et la *massora magna*, que la communauté juive de Tibériade avait créées et préservées après l'échec de la révolte de Bar-Kokhba, plutôt que d'après des manuscrits comme l'avaient fait Pratensis et Ya'akov ben Hayyim. Ceux-ci ont produit des Bibles très « juives », en ce sens qu'elles ne tiennent pas compte de versions dans d'autres langues que l'araméen, ni d'autres sources que les *massorot*. Ils ont ajouté des *targumim* apparemment faits par des Juifs et des commentaires faits par des Juifs, parfois philologiques et historiques, à la limite des connaissances rabbiniques sur l'histoire du monde biblique, et parfois midrashiques et homilétiques. La plus récente Bible de ce type, et à notre avis de loin la meilleure si l'on peut donner des notes à des éditions des textes bibliques et de leurs commentaires, est celle de Menachem Cohen que nous avons citée souvent comme point de comparaison avec les deux Bibles de Bomberg. Mais même cette Bible ne rend pas compte des changements, corrections ou erreurs dans la rédaction du texte biblique ou apparus dans la transmission au cours des siècles, car c'est un article de foi qu'il n'y en avait pas et les communautés juives du XXIe siècle veulent les ignorer. Parmi les chrétiens, certains savants, tel Richard Simon, ont tenu compte des effets de siècles de transmission, de traductions et de commentaires dans plusieurs langues anciennes et dans plusieurs sectes, juives et chrétiennes, afin de trouver ce que ces témoins du texte biblique pouvaient leur dire au sujet du texte de la Bible, en particulier dans ses passages difficiles. Richard Simon, dans son *Histoire critique du Vieux Testament* (1678)

– critique dans le sens de l'établissement d'un texte correct pour un ouvrage littéraire ou historique ancien – prétendait que la Bible en divers endroits était un « recueil », et Henning Bernhard Witter, Jean Astruc et même Voltaire le suivaient avec des résultats intéressants même s'ils n'étaient pas entièrement convaincants. De nos jours, des critiques et des historiens de la Bible ont repéré des fragments, parfois en hébreu, parfois en traduction grecque, trouvés aux alentours de Qumrân, qui semblent plus anciens que les passages parallèles du texte biblique massorétique et donnent donc l'impression d'être plus authentiques que ces passages. Ils mettent ainsi en question l'autorité de la Bible telle qu'on l'étudie et qu'on la lit dans les synagogues et les églises. Mais quelle est cette autorité ? La recherche de réponses à ces questions nous éloigne des Bibles de Pratensis et de Ya'akov ben Hayyim.

LA CONCORDANCE D'ISAAC NATHAN, *ME'IR NATIB*, ET AUTRES INSTRUMENTS DE TRAVAIL JUIFS DANS L'ORBITE DE LA SCIENCE BIBLIQUE CHRÉTIENNE

Jean-Pierre Rothschild
CNRS-IRHT, PSL-EPHE

Dans cette rencontre où il est surtout question des biblistes chrétiens, l'érudition biblique des juifs se trouve à la fois au cœur et à la périphérie. Le cœur, c'est la Bible hébraïque, imprimée d'abord par le chrétien Bomberg mais avec le concours de savants juifs, désormais point de référence obligé de la science biblique en train de se constituer ; d'autres en ont déjà parlé savamment. La périphérie, dont il va être ici question, ce sont toutes sortes d'instruments d'étude de la Bible, élaborés par des juifs, qui vont se trouver mis au service de la science biblique chrétienne soit par un effet mécanique, soit du fait de l'intention de leurs auteurs. L'effet mécanique (voir Annexe I), c'est la mise à disposition en une trentaine d'années, par le moyen de l'imprimerie, d'ouvrages fondamentaux de grammaire et de lexicologie bibliques élaborés par des juifs depuis le XIIe siècle jusqu'au début du XVIe : la grammaire de Moïse Qimḥi, *Mahalakh šebiley ha-da'at* (éditée à Soncino en 1488) ; le dictionnaire de la Bible dû à son fils David, *Sefer ha-šorašim* (édité sans cesse à partir des années 1470) ; la première concordance de la Bible hébraïque, rédigée en Provence entre 1437 et 1447, Isaac Nathan, *Me'ir natib*. Il est entendu que les imprimeurs de livres hébreux, et même les chrétiens parmi eux, obéissaient à des impératifs commerciaux et publièrent ces ouvrages non pour le très petit nombre des érudits chrétiens potentiellement intéressés, mais pour un relativement plus large public juif ; il n'en reste pas moins qu'incidemment, l'accès des savants chrétiens à ces ouvrages se trouva ainsi grandement facilité, comme en a témoigné Reuchlin : « Cum igitur hebraicae bibliae passim in Italia imprimantur, quas sibi quisque pauco aere mercari facile queat » (« Lors

10.1484/M.BEHE-EB.5.115673

donc qu'on imprime en divers lieux d'Italie des bibles en hébreu que chacun peut aisément s'acheter pour peu d'argent »)[1] ; cette appréciation qu'il a portée sur le prix des bibles vaut aussi bien pour celui des instruments de travail.

Mais l'objet de la présente communication n'est pas de faire l'histoire de l'influence de ces ouvrages déjà existants sur les travaux nouveaux des biblistes chrétiens. Il est de s'intéresser aux productions nouvelles des savants juifs dans la période dont l'étude a été assignée à cette rencontre, quelque peu élargie de part et d'autre. Dans un climat où la demande chrétienne de science hébraïque juive était importante et plus ou moins irrésistible, plus ou moins tentante aussi en termes d'avantages possibles[2], certains (Élie Lévita, Abraham de Balmes) se sont mis au service du projet des biblistes chrétiens, au détriment d'intentions spécifiques antérieures (c'est le cas, croyons-nous, de Lévita), ou au contraire en les relayant efficacement (comme l'a fait selon

1. Johannes Reuchlin, *Rudimenta hebraica*, Pforzheim 1506, p. 1 ; cité par J.-Chr. Saladin, « Lire Reuchlin lire la Bible », *Revue de l'histoire des religions* 222 (2005), p. 287-320 (p. 304 et n. 35), qui ajoute que Reuchlin s'était lui-même procuré à Rome en 1492 une Bible hébraïque imprimée, sans doute celle de Soncino 1488, pour seulement six ducats (à titre de comparaison, il en gagnait deux cents par an en tant que juge, l'Empereur lui avait fait don d'un manuscrit hébreu de la Bible payé trois cents ducats).

2. E. Zimmer, « Jewish and Christian Hebraist Collaboration in Sixteenth Century Germany », *Jewish Quarterly Review* 71 (1981), p. 69-88, traduit en hébreu dans *id.*, *The Fiery Embers of the Scholars. The Trials and Tribulations of German Rabbis in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (en hébreu), Beer Sheva 1999, p. 241-253. *A priori* ce furent surtout des convertis qui durent apporter leur concours car il est interdit aux juifs d'enseigner la loi aux non-juifs (v. à la note suivante le texte talmudique connu de Reuchlin lui-même) ; il existe toutefois une position de compromis, au moins en Italie, exprimée en 1544, et en ce qui concerne l'enseignement de la langue : D. Kaufmann, « Elia Menahem Halfan on Jews Teaching Hebrew to Non-Jews », *Jewish Quarterly Review* 9 (1897), p. 500-508. Zimmer estime les lettres qu'il publie écrites en 1508 et 1513. Il est frappé par la bonne volonté dont font part les correspondants juifs, R. Liva et R. Naftali Hirtz Trèves, tous deux de Worms, correspondant avec Capsar Amman et un certain Johannes Reinhart, tous deux à la recherche de textes kabbalistiques ; Zimmer y voit une brèche individualiste dans le système de solidarité communautaire autonomiste qui avait sauvé le judaïsme ashkenaze dans ses périls antérieurs. S. G. Burnett, « Jüdischer Vermittler des Hebräischen und ihre christlichen Schüler im Spätmittelalter », dans L. Grenzmann, Th. Haye, N. Henkel, Th. Kaufmann (éd.), *Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*. I. *Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden)*, Berlin-New York 2009 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, n. s., 4), p. 173-188, a recensé une trentaine d'intermédiaires, juifs convertis ou non, en Allemagne et en Italie, entre les années 1490 et le milieu du xvi[e] siècle, parmi lesquels une forte proportion de médecins, déjà en relations avec les chrétiens ; il note pour sa part (p. 176) que Lévita a fait valoir, dans sa préface commune avec Jacob b. Haïm Ibn Adonia à l'édition de la Bible hébraïque suivie de la *Masoret ha-masoret*, que les chrétiens ne sauraient observer les loi noachides (que toute l'humanité doit appliquer) à moins d'étudier l'hébreu ; il fait encore remarquer (p. 177) que certains juifs étaient disposés à enseigner la Kabbale, ce qui signifie peut-être que l'interdit d'enseigner la Loi était reçu par eux comme limité aux textes normatifs mais n'incluant pas une matière spéculative (cela ne nous semble pas nécessaire : un converti devenu prêtre et un homme indélicat comme l'était Flavius Mithridate ne devait pas s'embarrasser de scrupules de cette nature).

nous Balmes) : deux cas seront examinés, celui des concordances de la Bible hébraïque et celui d'une famille de grammaires de l'hébreu. Et cependant, la période est également féconde en instruments de travail à l'usage spécifique des juifs, dont seront ensuite passés en revue quatre exemples. L'aire géographique concernée sera celle des contacts possibles entre chrétiens et juifs au moment considéré, soit l'Italie au premier chef et, à l'arrière-plan, l'Allemagne (Reuchlin[3], entre autres, mais aussi des *responsa* rabbiniques, y témoignent d'une relative coopération de savants juifs avec des hébraïsants chrétiens ; Lévita lui-même est originaire d'Allemagne et il accepta sur ses vieux jours l'invitation du protestant Paul Büchlein [Paulus Fagius] à Isny, près de Tübingen, puis à Constance).

L'évolution de la fonction des concordances de la Bible hébraïque : du *Me'ir natib* d'Isaac Nathan au *Sefer ha-zikhronot* d'Élie Lévita

Mei'r natib, « Celui qui éclaire la voie » (d'après Job 41, 24[4]), fut écrit en Provence avant le milieu du xve siècle. Son auteur n'a pas été avare de détails regardant ses motifs et les circonstances ; les divers textes introductifs à son entreprise, qui se lisent dans l'édition princeps parue chez Bomberg en 1524, à Venise, ont aussi été publiés il y a peu par un chercheur israélien, Ram Ben-Shalom, qui s'est livré à leur analyse approfondie qu'il serait oiseux de répéter

3. Il a exprimé sa considération pour ses maîtres Jacob Jehiel Loans en Allemagne et le célèbre Obadia Sforno en Italie, tout en se plaignant des réticences habituelles aux juifs à cet égard. Voir en part. sa Lettre 138 du 7 mars 1506, à son frère Denis, dans M. Dall'Asta, G. Dörner (éd.), *Johannes Reuchlin, Briefwechsel*, t. II, *1506-1513*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003, p. 33-55, ici p. 37 (ponctuation légèrement francisée) : « tum rep[p]eri ea in legatione [à Linz, en 1492/3] Iudaeum doctum simul atque literatum nomine Iacobum Iehiel Loans, imperiali munificientia et doctorem medicinae et equitem auratum. Is me supra quam dici queat fideliter literas Hebraicas primus edocuit. Post vero legatus Rhomam ad Alexandrum sextum, qui reliqui fuerant ea in lingua canones, eos e Cesinatensi Iudaeo, scilicet Abdia filio Iacobi Sphurno, petivi, qui me quotidie toto legationis tempore perquam humaniter in Hebraicis erudivit », ce dernier, il est vrai, « non sine insignis mercedis impendio » (sur la cupidité de ce maître ou d'un certain Calman, v. *ibid.*, t. IV, *1518-1522*, p. 26 et p. 40, n. 29, Lettre 325, au cardinal Adriano Castellesi, février 1518) ; et p. 45 : « praesertim cum nostrates Iudaei vel invidia vel impericia ducti Christianum neminem in eorum lingua erudire velint idque recusant cuiusdam rabi Ami authoritate, qui in Thalmud במסכת חגיגה [TB *Ḥagiga* 13a] ita dixit : אין מוסרים דברי תורה לגוי שנ['] מגיד דבריו ליעקב חקיו ומשפטיו לישראל לא עשה כן לכל גוי, verbum a verbo sic : Non explanantur verba legis cuiquam gentili eo quod scriptum est : Qui adnunciat verba sua Iacob, praecepta sua et iudicia sua Israel [Ps 147, 19-20], non fecit similiter omni genti. Nobis autem in statu graciae aliter mandatur Matthaei decimo [Mt 10, 27] : Quod in aurem auditis, praedicate super tecta, quod et ego facio teque imitari iubebo. » Lettre de Reuchlin à Loans, *ibid.*, t. I, *1477-1515*, p. 338-339, n° 105, du 1er novembre 1500, très brève mais très amicale, en deux versions, hébraïque et latine.
4. *Aḥarayw ya'ir natib*, « il laisse un sillage lumineux ».

ici[5]. Il suffira d'en rappeler les grandes lignes et de soulever un point d'interprétation. Sur le plan social, l'auteur, Isaac b. Kalonymos Nathan, n'est pas un inconnu, grâce, en particulier, aux travaux de notre collègue Danièle Iancu-Agou[6]. C'est un homme riche et sa famille est de celles que la proximité avec les milieux chrétiens exposa à un grand nombre de conversions. Ces deux circonstances ne sont pas sans importance pour ce qui nous occupe. La concordance est un labeur colossal qu'il n'a pu mener à bien qu'en y employant du monde[7], à ses frais : d'où l'utilité d'être riche. Et son univers intellectuel est pénétré de toutes parts par la présence chrétienne : soit qu'il s'agisse de se prémunir des controversistes et convertisseurs, ainsi qu'il le déclare ; soit qu'il adopte des pratiques scientifiques des biblistes chrétiens. En effet, une concordance existe déjà depuis le dominicain Hugues de Saint-Cher, au début du XIIIe siècle, à telle enseigne qu'Isaac Nathan explique avoir voulu d'abord la traduire en hébreu ; puis, s'étant rendu compte qu'un même mot latin pouvait représenter dans la Vulgate plusieurs termes hébreux, il comprit qu'il était indispensable de partir du texte hébreu lui-même[8] ; il adopta aussi la division en chapitres, telle que la pratiquaient les chrétiens, comme une commodité qui obviait à la mauvaise connaissance du texte en permettant de retrouver rapidement les passages[9] (encore que sa concordance ne soit pas un simple index, mais véritablement une concordance, reproduisant les contextes des mots) ; il convient de préciser que s'il est vrai, comme l'affirme R. Ben-Shalom, qu'il

5. On doit à R. Ben Shalom de nombreux travaux sur Isaac Nathan, parmi lesquels *Yiṣḥaq Nathan, « Me'or galuteynu » – Hanhagah, pulmus wi-yeṣirah inṭeleqṭu'alit be-merkaz ḥayyeah šel yahadut Probans ba-me'ah ha-ṭw* (« "La lumière de notre exil". Gouvernement communautaire, polémique confessionnelle et création intellectuelle au cœur du judaïsme provençal au XVe siècle »), mémoire de spécialité de l'Université de Tel-Aviv, 1989 (*non vidi*) ; « On the Author of the Concordance *Meir Nativ* » (en hébreu), *Kiryat sefer* 64 (1992-1993), p. 754-760 ; « *Magdil yešu'ot*. On the Reasons for the Messiah's Delay, and an Unprecedented Critique of Jewish Society » (en hébreu), *Tarbiz* 72 (2003), p. 259-293 (avec une édition) ; « A Minority Looks at the Mendicants : Isaac Nathan the Jew and Thomas Connecte the Carmelite », *Journal of Medieval History* 30 (2004), p. 213-243 ; « *Meʾir Nativ* : the First Hebrew Concordance of the Bible and Jewish Bible Study in the Fifteenth Century, in the Context of Jewish-Christian Polemics », *Aleph* 11 (2011), p. 289-364 [l'article auquel nous nous référons ici] ; « Living with Unanswered Questions : the Meaning of the Queries about the Book of Job in Isaac Nathan's *Ḥazut qashah* ("Grievous Vision") », *Medieval Encounters* 22 (2016), p. 193-212; « Isaac Nathan : the Last Jewish Intellectual in Provence », dans Ph. Buc, M. Keil, J. Tolan (éd.), *Jews and Christians in Medieval Europe. The Historiographical Legacy of Bernhard Blumenkranz*, Turnhout 2016, p. 293-313.
6. D. Iancu-Agou, « Une vente de livres hébreux à Arles en 1434. Tableau de l'élite juive arlésienne au milieu du XVe siècle », *Revue des études juives* 146 (1987), p. 5-62. Voir aussi L. Stouff, « Isaac Nathan et les siens. Une famille juive d'Arles des XIVe et XVe siècles », *Provence historique* 37 (1987), p. 499-512.
7. R. Ben-Shalom, « *Meʾir Nativ* : the First Hebrew Concordance », p. 300-301, et sa transcription de la préface d'Isaac Nathan, p. 357 et 361.
8. R. Ben-Shalom, « *Meʾir Nativ* : the First Hebrew Concordance », p. 297-298 et transcription p. 356.
9. *Ibid*., p. 304-305 et transcription p. 357.

a « numéroté les versets suivant la tradition massorétique », cela s'entend, quant à la manière d'en arrêter les limites et d'en donner le décompte total ; mais il semble qu'Isaac Nathan ait été le premier, à partir du découpage en chapitres repris des chrétiens, à inscrire (non sans quelques erreurs, semble-t-il) le numéro d'ordre que chaque verset possède à l'intérieur du chapitre, une pratique généralisée depuis mais que les chrétiens n'avaient pas encore employée[10], à plus forte raison les juifs.

La morphologie n'est pas chez Isaac Nathan un principe de division des entrées ; le premier principe de division est sémantique. Toutes les occurrences relevant d'un même sens sont ensuite énumérées, chacune dans son contexte immédiat, dans l'ordre du texte biblique, que la forme qu'elle comporte soit ou non fléchie ou pourvue d'affixes prépositionnels ou pronominaux. Par exemple, sous *LBN* nous lisons :

> Il se divise en quatre rubriques (*ra'šim*) ; 1) tous les mots [qui désignent « la brique »] *lebenah*, *lebenim* et *mal*ᵉ*ben*, quelle que soit leur forme (*eykh še-hunaḥ*) : Genèse *Habah nil*ᵉ*benah lebenim we-go' wa-tehi la-hem ha-lebenah ke-aben* 11, 4 ; Exode *Be-ḥomer u-bi-lebenim* 1, 13 [14] ; *li-lebon ha-lebenim* 5, 7 […] ; 2) *Lib*ᵉ*neh*, *lebonah*, *lebōnah* et *Lebanon* qui tous ont à voir avec le nom d'un arbre ou de l'essence qu'on en tire[11] : Genèse *wa-yiqaḥ lo Ya'aqob maqal lib*ᵉ*neh* 30, 34 [37] […] ; 3) un nom de la lune : Cantique des Cantiques *yafah ka-lebanah* 6, 10 […] ; 4) tous les « blanchissage », « blancheur », dépourvus de couleurs : Genèse *kol ašer laban bo* 30, 31 [35].

Isaac Nathan assignait expressément deux fins à son travail : suppléer à l'ignorance des juifs par rapport au texte de la Bible et leur procurer le moyen de soutenir la controverse. Sur le premier point, il cite son exemple personnel : à quinze ans, il ne connaissait de versets bibliques que ceux qui figurent dans la *gemara* et dans le *Guide des égarés* de Maïmonide[12] ; c'est peut-être la première attestation sous cette forme, qui se perpétue jusqu'à nos jours, de ce qui était, à part cela, déjà un grief courant contre la formation trop exclusivement talmudique des jeunes gens[13]. Sur le second point, il se comprend d'abord,

---

10. La concordance d'Hugues de Saint-Cher situe les versets dans les chapitres à l'aide de sept lettres-repères : « XVIIIa, XVIIIb », etc. – Voir M. ALBARIC, « Hugues de Saint-Cher et les concordances bibliques latines (XIIIᵉ-XVIIIᵉ siècles) », dans L.-J. BATAILLON, G. DAHAN, P.-M. GY (éd.), *Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien*, Turnhout 2004, p. 467-479. M. ENGAMMARE, *Qu'il me baise des baisers de sa bouche. Le Cantique des Cantiques à la Renaissance. Étude et bibliographie*, Genève 1993 (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 277), p. 121-122, attribue les premières numérotations (imprimées) des versets de la Bible à Santi Pagnini en 1527, relayé ensuite avec plus de succès éditorial par Robert Estienne (voir cependant dans ce volume l'étude sur la Bible de Santi Pagnini).
11. Le styrax, d'où l'on tire le benjoin.
12. R. BEN-SHALOM, « *Me'ir Nativ* : the First Hebrew Concordance », p. 308-309 et transcription p. 363.
13. On rencontre aussi le grief inverse, preuve de l'existence d'un débat sur la pédagogie appropriée : selon le Portugais Joseph Ḥayyun, dans son commentaire aux *Pirqey Abot*, *Milley de-Abot*, écrit en 1469-1470 (éd. M. Sh. KASHER, Y. Y. BELCHEROWITZ, *Peyrushey ri'shonim la-masekheth Abot*,

et telle est l'interprétation soutenue par R. Ben-Shalom, qu'il s'agit pour les juifs d'être en mesure de résister victorieusement aux arguments du prosélytisme chrétien. Sans doute. Mais, avant de proposer un correctif à cette idée, il convient de faire un détour par la partie de la préface, de loin la plus longue, et la plus surprenante, sur laquelle R. Ben-Shalom s'est relativement moins étendu[14]. Il s'agit d'une enquête sur le statut de la théologie qui, si elle diffère dans le détail de celle de Thomas d'Aquin en tête de sa *Somme de théologie*, manifeste une communauté très étroite de questionnement avec ce type de prologue universitaire, en même temps qu'une maladresse dans le traitement technique des aspects philosophiques de ces questions, dont voici la liste : si la théologie est une science ; accordé qu'elle est une science, si elle est théorique ou pratique ; accordé qu'elle est théorique, à quel type de discours théorique elle se rattache : démonstratif, dialectique, rhétorique, poétique ou mixte ; quel est le sujet de cet art ou de cette science ; si elle démontre ses principes ou les reçoit d'autres arts ou sciences ; quels sont ses modes de démonstration, selon les réponses aux trois premières questions. Les références autres que bibliques y sont peu nombreuses, on en relève une au Talmud et une à Maïmonide. Ou bien ce prologue n'est pas à sa place en tête de la concordance, ou bien il témoigne d'un projet autrement ambitieux que celui d'une défense contre le prosélytisme ou d'une recherche scientifique bornée à la sémantique. Ou, si l'on veut, il fournit le cadre large d'une apologétique non plus circonstancielle mais qui serait arc-boutée sur une véritable théologie ou d'une science du texte sacré qui, sur la base d'un établissement rigoureux du sens, voudrait être une « théologie comme science ». De ce projet de constituer dans le judaïsme le pendant de la théologie chrétienne, on connaît des velléités en Espagne à la même époque ou à peu près[15] ; il trouve ici un début de réalisation sous la forme des prolégomènes (empruntés) d'une théologie philosophique. Dès lors, la concordance se comprend comme un outil mettant la Bible à la disposition du travail théologique. Dès lors aussi, ce qu'il faut entendre par les

Jérusalem [5]733 [1972-1973]), à propos des âges de l'enseignement (*PA* V, 21) (p. 261-263), l'Écriture doit être enseignée pendant cinq ans et pas plus car, de celui qui s'y consacre, on peut dire, selon une formule proverbiale, qu'il pratique « une vertu qui n'en est pas une » : il cite une formule du Talmud dont l'interprétation est d'ailleurs discutée et le commentaire de Rachi sur ce passage : « Ne l'exercez pas sur l'Écriture plus qu'il ne faut » [le commentaire attribué à Rachi dit littéralement : « en cinq ans il a pu apprendre l'Écriture et si son étude n'a pas été fructueuse, elle ne le sera jamais »], ajoutant : « je pense que c'est l'une des causes à notre époque de la perte de notre sagesse, que ce que les élèves sont trop entraînés en Bible quand ils sont jeunes ; si on les entraînait au Talmud comme le prévoit ce sage, ils en profiteraient ; il suffit d'avoir étudié l'Écriture pendant cinq ans. »

14. Voir tout de même R. Ben-Shalom, « *Meʾir Nativ* : the First Hebrew Concordance », p. 320-326, qui conclut qu'à l'intérêt polémique s'ajoute un projet purement scientifique d'établissement des sens vrais fondés sur une recherche exhaustive des occurrences.

15. Chez Haïm b. Musa, Joseph ibn Shem Tov, au siècle suivant chez Salomon Almoli. Voir J.-P. Rothschild, « La philosophie dans la prédication du judaïsme espagnol du xiiie au xvie siècle », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 98 (2014), p. 497-541 (p. 534-535).

disputes chrétiennes auxquelles Isaac Nathan rapporte avoir été exposé dans sa jeunesse[16] ne se limite pas, selon nous, à la controverse interconfessionnelle proprement dite, mais doit être compris comme un trait caractéristique du travail théologique de type universitaire qui prend de manière privilégiée la forme, orale ou écrite, de questions disputées.

Qu'Isaac Nathan soit moins en garde contre les risques de conversion que désireux de suivre aussi loin que possible les modèles chrétiens paraît ressortir d'un autre de ses textes, inédit en dépit de son intérêt remarquable : dans le *Me'ameṣ koaḥ* («Le Persévérant»)[17], il donne un exposé systématique des vices et des vertus sur le modèle avoué des traités chrétiens, en usant d'une justification analogue à celle de Meir Alguadez traduisant en Espagne l'*Éthique à Nicomaque* vers 1400 : la Torah offre avant tout une doctrine morale, mais il se trouve que celle-ci est dispersée parmi les parties narratives, de telle sorte que le public la perçoit incomplètement ; quant à l'*Éthique*, précisément, elle est elliptique et difficile (ce qu'avait aussi noté Alguadez) : aussi l'auteur a-t-il pris modèle sur ce qui se trouvait dans la théologie morale chrétienne, parce qu'il convient que cette matière, pour toucher son public, soit exposée de manière explicite et agréable à lire, à la manière des écrits des maîtres de morale (Isaac Nathan pense sans doute ici aux poètes hébreux de tradition arabe comme Salomon Ibn Gabirol). Il recherche les raisons pour lesquelles la littérature morale a été (relativement) négligée en Israël et en assigne deux, l'une valant apologétique, l'autre critique : l'appauvrissement de l'ancienne langue hébraïque, dont ne demeure que la Bible pour

16. R. Ben-Shalom, «*Me᾿ir Nativ* : the First Hebrew Concordance», p. 297-300 et texte hébreu p. 356 : *we-῾im heyoti boreaḥ me-hawikkuaḥ ba-dat u-be-῾inyaney emunateynu, hikkuni, peṣa῾uni be-šuṭ lešon halaṣiyut darkeyhem u-meqomoteyhem, yaḥešebum mofetim muḥelaṭim, we-hayu be-libbi ke-eš bo῾eret*, «Bien que je cherchasse à fuir les discussions sur la religion et sur ce qui regardait notre foi, "ils me frappaient, me blessaient" (Ct 5, 7) du fouet de la langue de leur rhétorique [selon] leurs modes de discussion et leurs lieux communs, qu'ils croyaient des preuves absolues, et qui étaient dans mon cœur comme un feu dévorant». Un juif entraîné dans (ou assistant de lui-même à ?) des discussions théologiques entre chrétiens ne peut qu'être sollicité dans sa foi et ses preuves scripturaires ; cela n'implique pas que les débats dont il s'agissait fussent spécifiquement des controverses interreligieuses. R. Ben-Shalom glose d'ailleurs lui-même par «the specific purpose of dispute» (p. 300) l'énumération des «sermons, disputes, ouvrages écrits et tous travaux d'homilétique écrite ou orale» en vue desquels Isaac Nathan a vu les chrétiens user de leur concordance. – On note aussi qu'il paraît bien près d'avouer qu'il était, non pas mis en difficulté dans quelque confrontation, mais troublé en son for intérieur par les arguments chrétiens. R. Ben-Shalom fait valoir à juste titre qu'Isaac Nathan passe pour l'auteur d'ouvrages perdus de polémique (p. 295) et avec vraisemblance qu'une certaine hâte dans l'achèvement du travail de la concordance pourrait s'expliquer par l'intensité des campagnes de prédication visant les juifs (p. 302). Mais cela n'est contradictoire ni avec son éventuelle vulnérabilité personnelle, ni avec l'idée qu'il visait tout autre chose que fournir des réponses à des questions classiquement embarrassantes, à la manière des manuels juifs de contre-polémique.

17. Conservé dans quatre mss : Moscou, Rossiiskaia Gosudarstvennaia Biblioteka, Günzburg 29/258 et 113 ; New York, Jewish Theological Seminary 2504 ; Oxford, Bodleian Library, Reggio 21.

tout monument littéraire, a entraîné la perte du vocabulaire précis des vertus et des facultés en général ; d'un autre côté, le fait que telle disposition du caractère soit tantôt bonne et tantôt mauvaise (il prend les exemples très aristotéliciens de la jalousie, passion funeste ou bon zèle ; de la fierté ; du courage), ce que l'on voit chez Aristote, a été méconnu dans la pensée morale du judaïsme. On note la désignation inhabituelle et éventuellement complaisante dont il désigne dans sa préface les chrétiens, *ba'aley ha-emunah he-ḥadashah*, « les tenants de la foi nouvelle », et sa récupération explicite, unique à notre connaissance, des sept péchés capitaux (*šebha' ḥaṭ'ot mawwet*) dont il fait comme des genres desquels relèvent tous les interdits de la Torah. Cet ouvrage paraît ainsi proche des modèles chrétiens jusqu'à la complaisance, ou même la conversion possible.

Dans ce texte sur les vices et les vertus, comme dans sa concordance, Isaac Nathan s'adresse à des lecteurs juifs (d'ailleurs, le seul manuscrit conservé de la concordance, qui n'en comporte que la première de deux parties [lettres *alef-kaf*], fut copié à Carpentras en 1519, à titre de commande publique de la communauté[18]). Et la concordance ne fut pas écrite en vue d'un programme philologique et grammatical, mais, selon nous aussi bien que selon R. Ben-Shalom, en vue d'un programme théologique. À rappeler pour finir que cet instrument de travail, antérieur à la période privilégiée ici et élaboré dans les intentions qui viennent d'être dites, est cependant devenu accessible sous forme imprimée, à Venise, en 1523-1524, pour le bénéfice des biblistes de toutes appartenances religieuses. Avant de retracer sa descendance jusqu'à nos jours, R. Ben-Shalom met en lumière le témoignage de Jacob ben Haïm Ibn Adoniyah, l'artisan de la Bible de Bomberg de 1525, regardant l'usage qu'il fit de cette concordance[19].

---

18. Ms. Paris, BnF, hébreu 133, 649 feuillets. Le colophon (fol. 649v°) le donne pour copié à la demande des préposés de la communauté et fournit les titres de *Me'ir natib*, *Netibot 'olam* et *Qonqordatši*. Un ouvrage désigné en hébreu *Qoqord'anši*, translittéré en *Concordansi*, figure au catalogue obtenu par Peiresc en 1634 des livres d'un juif anonyme de l'Isle-sur-la-Sorgue, distante de Carpentras de moins de vingt kilomètres (J.-P. Rothschild, « Deux bibliothèques juives comtadines vers 1630 », *Revue des études juives* 145 [1986], p. 75-102 [liste A, n° 3 : p. 76, 80]) ; il aurait donc pu, peut-être, parvenir à la Bibliothèque Nationale par l'intermédiaire de Peiresc ; mais il peut aussi s'agir, dans la liste, d'un exemplaire de l'impression de Venise, 1522-1523.

19. R. Ben-Shalom, « *Me'ir Nativ* : the First Hebrew Concordance », p. 328-334 (Ibn Adoniyah adopte la division en livres d'Isaac Nathan, mais l'ordre des livres de la bible hébraïque publiée par Felix Pratensis en 1517) ; du même coup, il puise chez lui la confirmation de l'attribution à Isaac Nathan, qu'un flottement, apparemment dû à une erreur, sur la page de titre de l'éd. imprimée, avait rendue incertaine (*id.*, « On the Author of the Concordance », art. cit., en part. p. 756, contre A. Tauber, « Mi hu' meḥabber ha-Qonqordanṣiyah ha-tanakhit ? » [Qui est l'auteur de la concordance de la Bible hébraïque ?], *Kirjath Sepher* 2 [1925], p. 141-144).

Plus sophistiqué sans doute et clairement centré sur une science du texte biblique débarrassée de toute considération théologique, philosophique ou même relevant de la théorie linguistique[20], est l'ouvrage d'Élie Lévita, dont l'absence de diffusion (le *Sefer ha-zikhronot* est demeuré inédit) ne devrait pas faire méconnaître la qualité : Lévita, dont la réputation n'est plus à faire, le regardait comme sa grande œuvre[21]. Il y aurait consacré cinq ans[22]. Y avait-il travaillé seul ? Isaac Nathan, nous l'avons vu, avait stipendié des aides ; Lévita put gagner du temps en prenant pour point de départ le travail de Nathan, qu'il connaît, puisqu'il le critique ; surtout, il était un philologue exercé et un érudit à plein temps, quand Isaac Nathan avait eu aussi des charges d'affaires et communautaires ; cependant, au moins lors de la seconde rédaction, terminée en 1536, Lévita disposa d'aides payés par son protecteur l'ambassadeur du roi de France[23]. Sa motivation est tout autre que celle d'Isaac Nathan : l'ouvrage lui avait été demandé par son protecteur le cardinal Gilles de Viterbe, hébraïsant distingué, qui ignorait l'existence du *Me'ir natib*, dans le but de remplacer par une concordance hébraïque la concordance latine d'Hugues de Saint-Cher. Il avait été terminé le 9 juin 1521. Gilles de Viterbe y ajouta les tables massorétiques dites, d'après leur *incipit*, *Okhlah we-okhlah* corrigées par Lévita[24] et rédigea en personne une table des matières en latin. C'est l'exemplaire de Munich, Bayerische Staatsbibliothek, hebr. 74, vol. I et II. Il comporte en hébreu la qualification de « concordance », au fol. 1vº du premier

---

20. G. E. Weil, *Élie Lévita, humaniste et massorète (1469-1549)*, Leyde 1963, p. 296, jugeait ainsi de sa supériorité sur le travail d'Isaac Nathan : « En tant que [c]oncordance, l'œuvre de Lévita était supérieure à celle de son devancier, car pour la première fois, l'exposé des références suivait un plan grammatical et lexicologique précis et ne se contentait pas, comme c'était le cas chez Isaac Nathan, de donner simplement les différents sens des racines pour les classer ensuite en colonnes dans l'ordre de leur apparition dans les livres bibliques » ; et p. 286, plus généralement : « Élie, qui savait aller à l'essentiel et se débarrasser des considérations philosophiques dans lesquelles se perdaient ses confrères… ». V. aussi I. Zinberg, *A History of Jewish Literature*, traduit du yiddish par B. Martin, t. IV, *Italian Jewry in the Renaissance Era*, Cincinnati-New York 1974, p. 43-55.

21. G. E. Weil, *Élie Lévita*, p. 122, traduisant de sa troisième introduction (1538) de la *Masoret ha-masoret* : « Ma grande œuvre sur laquelle j'ai peiné plus de vingt ans et que j'ai intitulée ספר זכרונות, "Livre des rappels" ».

22. *Ibid*., p. 292-297 (p. 292).

23. *Ibid*., p. 120, traduisant la dédicace à Georges de Selve : « Tu t'engageas à payer les copistes, les ponctuateurs, etc., tous ceux qui étaient nécessaires pour mener ce travail à bonne fin, et tu supportas tous ces frais » ; de fait, la copie de Paris paraît due à plusieurs mains, inégalement appliquées. La préface du ms. de Munich adressée à Gilles de Viterbe ne donne pas ce détail mais il paraît englobé dans l'allusion au salaire (« Fixe-moi ton salaire et je te payerai et si ce n'est pas suffisant, j'y ajouterai encore » [trad. *ibid*., p. 345]), la condition stipulée n'ayant de sens que par rapport à des frais qui auraient pu être d'abord sous-estimés et qui paraissent se rapporter nécessairement à l'emploi d'assistants.

24. Recueil anonyme de listes massorétiques, antérieur au xiiie siècle Voir *ibid*., p. 288-289.

volume, d'une main sans doute autre, peut-être chrétienne, en lettres carrées[25]. Le début de la préface de Lévita (fol. 2v°) indique qu'il s'est installé à Rome en 5276 (1515-1516). Il en chante les grandeurs, la présence du pape, fait l'éloge du cardinal Gilles de Viterbe. La concordance proprement dite commence fol. 87, précédée des cent soixante-sept listes de toutes sortes de particularités (telles que les mots comportant de grandes lettres, etc.[26] ; la table latine de ces listes se trouve aux fol. 84-85v°). L'introduction de Lévita, très technique[27], est l'archétype de sa future *Masoret ha-masoret*. Georges de Selve, le tout jeune évêque de Lavaur (né en 1508), ambassadeur du roi de France à Venise où Lévita s'était réfugié après le sac de Rome (1527), lui avait demandé une « nouvelle recension du *Sefer zikhronot* », qui fut terminée à Venise[28] à la fin de 1536 : ce sont les manuscrits de Paris, BnF, hébreu 134 et 135[29] ; il n'y reprend pas l'introduction au travail des massorètes donnée en tête du manuscrit de Munich, ce qui le conduit à expliquer quelque peu plus longuement l'ordre suivi dans la présentation de son travail. S'ajoute à ces exemplaires de Munich et de Paris, un troisième, Lyon, Bibliothèque Municipale 3-4, 456 et 516 pages, sans introduction et sans date, annoté d'une main qu'on a reconnue récemment comme celle d'un autre grand hébraïsant chrétien, le dominicain Santi Pagnini (1470-1536), et qui elle-même en authentifie les corrections de fond comme dues à Lévita en personne[30].

---

25. ספרים הללים אשר העתק רבי אליה הלוי המחבר ז"ל דהיינו מסורת וקונקרדנטש על עשרים וארבע. Note également transcrite en caractères latins et traduite en latin. De sa propre main Lévita a écrit au fol. 2 : ספר זכרונות ממלות שונות ומגיד אמונות ומגלה צפונות.
26. Décompte selon G. E. Weil, *Élie Lévita*, p. 91 et 289, pour les fol. 12-74.
27. Traduite *ibid.*, p. 344-380, d'après ce même manuscrit de Munich ; cet appendice, intitulé « L'Archétype du *Massoret ha-Massoret* d'Élie Lévita », reprend sans doute en l'élargissant l'article de ce titre publié par l'auteur dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 41 (1961), p. 147-158 (*non vidi*).
28. G. E. Weil, *Élie Lévita*, p. 295.
29. G. E. Weil, *Initiation à la Massorah. L'introduction au Sefer zikhronot*, Leyde 1964 ; voir aussi S. Frensdorff, « Aus dem *Sefer Hasichronot* von Elias Levita », *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 12 (1863), p. 96-108.
30. V. M. Hulvey, « Les bibliothèques retrouvées de Sante Pagnini, dominicain de Lucques et de Pierre Bullioud, "gentil-homme" lyonnais : *en hébreu et en grec*… », *Bulletin du bibliophile* 2009, p. 78-106 (ici, p. 87-89 et cliché n° 4), qui suppose le manuscrit acquis à Rome par Pagnini qui pourrait même y avoir connu Lévita et précise que l'authentification de la main de Lévita a été confirmée par Simon et Lyse Schwarzfuchs ; É. Attia, « Les manuscrits N. 3-4 de la Bibliothèque municipale de Lyon au regard des autres versions manuscrites du *Sefer ha-Zikhronot* : nouveaux éléments », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 72 (2010), p. 575-592 ; *ead.*, « L'écriture d'Élie Lévita dans les manuscrits du *Sefer ha-Zikhronot* », dans N. de Lange, J. Olszowy-Schlanger (éd.), *Manuscrits hébreux et arabes. Mélanges en l'honneur de Colette Sirat*, Turnhout 2014 (Bibliologia, 38), p. 263-278 (comparaison des écritures des mss de Munich et de Lyon ; les pl. 8 et 9 concernent ce dernier) ; J. Kogel, « Le *Thesaurus linguae sanctae* de Robert Estienne (1548) : dialogue entre éditions latines et hébraïques », *Cahiers V.-L. Saulnier* 33 (2016), p. 185-202 (ici, p. 190 et n. 30). – Je remercie Mme Judith Kogel de m'avoir facilité l'accès à deux de ces articles.

Il ne s'agit manifestement plus d'un projet juif comme celui d'Isaac Nathan, quelque difficile à interpréter que celui-ci demeure (instrument de défense contre la polémique, fondement d'une théologie juive, outil scientifique), mais de la réponse à une commande chrétienne. La fonction sociale de son auteur est, elle aussi, tout autre : ce n'est plus, comme Isaac Nathan, un responsable communautaire, à part cela mêlé au mouvement des idées, personnellement érudit et peut-être troublé dans sa foi, mais un savant quelque peu marginal qui s'efforce de vivre de son enseignement de maître de grammaire et qui a pour intérêt économique et pour fierté professionnelle, en somme, pour identité sociale, d'exceller en tant que tel, au moment même où un tel enseignement se trouve réévalué, au moins en ce qui concerne l'hébreu, par la lettre-préface de Reuchlin, d'ailleurs prêchant d'exemple, à ses propres *Rudimenta*[31]. Enfin, le rapport entre les confessions n'est plus le même : Isaac Nathan devait opter, et peinait peut-être à le faire, entre demeurer fidèle à un judaïsme dont il lui semblait percevoir les insuffisances ou adhérer au christianisme, lors même que son combat contre celui-ci paraît avoir constitué à peu de chose près toute sa justification sociale en tant que lettré juif. Élie Lévita, au centre d'un triangle formé par le catholicisme, le judaïsme et l'humanisme critique ou réformé, a bénéficié d'une « zone de tolérance » qui lui a permis de demeurer juif tout en s'impliquant intensément dans le commerce intellectuel avec des catholiques (Gilles de Viterbe) et des réformés (Paul Fage)[32].

Ce qui suit est extrait de la préface du manuscrit de Paris (BnF, hébreu 134). Lévita commence[33] par des remerciements à son nouveau commanditaire : il avait entrepris à Rome ce grand travail qui fut mis à mal lors du sac de la ville (1527) ; son élève doué (Georges de Selve), auquel il avait, à sa demande, montré ces débris, l'a puissamment encouragé à reprendre l'ouvrage en prenant à sa charge l'intervention des copistes, ponctuateurs et autres ; et la concordance n'aura dû qu'à lui de paraître[34] (ce qui, nous le savons, ne s'est pas produit, peut-être en raison des ambassades ultérieures de Selve à Vienne, en Allemagne et en Espagne, puis de sa mort précoce le 12 avril 1541). Lévita passe ensuite à la description de son travail : (fol. 2r°) il va suivre l'ordre des racines adopté par le *Sefer ha-šorašim* de David Qimḥi ; mais celui-ci n'avait fourni que deux ou trois versets illustrant chaque schème (*binyan*) et

31. J.-Chr. Saladin, art. cit., p. 305-307, sur la révision que tente Reuchlin du statut du *grammaticus* par rapport aux plus prestigieux et mieux payés maîtres de rhétorique et de philosophie, armé d'exemples puisés au *De grammaticis et rhetoribus* de Suétone.

32. Chr. Daxelmüller, « Zwischen Kabbala und Martin Luther – Elija Levita Bachur, ein Jude zwischen den Religionen », dans *Wechselseitige Wahrnehmung* (cité *supra* n. 2), p. 231-250, en part. p. 244 (Lévita a fini ses jours en juif fidèle), p. 246 (Fage a témoigné que, bien que tel, il était dépourvu de malveillance pour les chrétiens et d'animosité contre Jésus) et p. 250 (la « zone franche » formée par une élite intellectuelle).

33. Fol. 1r°-v°, avec signature autographe fol. 1v°.

34. Traduction française de cette dédicace à Selve dans G. E. Weil, *Élie Lévita*, p. 120-121.

chaque temps ou mode (*pe'ulah*) et un ou deux de chaque forme des noms qui se trouvent sous la racine en question; or on donnera ici, pour chaque racine, tous les verbes et les noms qui se trouvent dans les Vingt-quatre livres. Lévita entre dans le détail de son travail de grammairien : il range les formes verbales dans l'ordre des sept *binyanim*, tels qu'ils figurent dans le *Luaḥ ha-diqduq* (un tableau portatif de conjugaisons qu'il a établi, dont il ne subsisterait aucun exemplaire)[35]. Il divisera chaque *binyan* en ses six temps ou modes (*pe'ulotayw*) : *'abar* (passé), *beynoni* (présent), *pe'il* (passif interne), *meqor* (infinitif), *ṣiwwuy* (impératif), *'atid* (futur). Puis viendront les noms de la même racine, d'abord les adjectifs (*šemot ha-to'arim*), divisés eux aussi dans l'ordre, c'est-à-dire les masculins singuliers, puis pluriels, puis les féminins singuliers, puis pluriels; et les *mukhratim* (formes absolues) et les états construits; les formes précédées des sept lettres serviles qui ont pour *siman* (formule mnémotechnique) *mšh wklb* (*Mošeh we-Kaleb*, «Moïse et Caleb»), en commençant toujours par le *waw* qui est la plus fréquente puis *b-*, etc., dans l'ordre alphabétique, pour les autres; puis les autres noms (c'est-à-dire les substantifs), d'abord les formes sans les lettres affixes [qui forment le mot mnémotechnique] *he'emanty* («j'ai cru») puis avec elles. Et aussi les noms propres, mais seulement ceux qui se trouvent [cités] dans la *masoret* (autrement dit : qui ont donné lieu à une observation des massorètes), et ils sont très nombreux. En dernier viendront[36] les particules (*millot ṭa'am*) et pour elles aussi, tout ce qui s'en trouve dans la massore, et elles sont aussi extrêmement nombreuses. Pour illustrer ce dispositif, Lévita développe l'exemple de la racine *'kl*[37]. Au fol. 2vº viennent les indications relatives aux variantes massorétiques; celles-ci ne font l'objet d'aucune explication préalable, ce qui suppose que la *Masoret ha-masoret*, *in nuce* dans la préface du manuscrit de Munich de la concordance, à défaut d'avoir déjà été imprimée (elle ne le sera qu'en 1538) est désormais conçue (en 1536) par son auteur comme un ouvrage distinct, auquel toutefois il ne renvoie pas : si, dans le groupe des occurrences d'une même forme (qu'il nomme *maḥaneh*, «un camp») il se présente une question de massore, comme *okhel* écrit tantôt *plene* tantôt *defective*, il le scindera alors en deux groupes. Il indique n'avoir placé chaque nom ou verbe qu'en un seul lieu pour éviter l'abondance inutile, ce que n'a pas fait l'auteur de la *Qonqordanṣiya*, sans profit : Lévita se réfère donc à la concordance d'Isaac Nathan de manière critique. Il précise ce point : quand deux noms ou

---

35. *Qal, nif'al, pi'el ha-daguš, pu'al, hif'il, hof'al, hitpa'el*. Il a déjà indiqué dans sa grammaire le *Baḥur* que le *binyan merubba'* (la «forme quadrilittère», voir G. E. Weil, *Élie Lévita*, p. 264) est sans réalité.

36. *Nis'u* : métaphore biblique des tribus en marche (Nb 2), qui sera continuée dans un instant.

37. Voir en traduction française, dans G. E. Weil, *Élie Lévita*, p. 347-352, le traitement de cette racine du point de vue des remarques des massorètes, tel que Lévita l'expose bien plus en détail dans l'introduction du ms. de Munich.

deux verbes se présentent souvent ensemble, comme « manger » et « boire », ou « observer » et « faire », et de même quand un verbe régira de manière habituelle un même nom, il mettra tous les versets sous le premier terme (ou sous le verbe) et y renverra sans les répéter lorsqu'il arrivera à l'autre ; lorsque les contextes des occurrences d'un nom auront déjà été donnés sous les entrées antérieures des autres mots qui le régissent ou l'accompagnent, ils seront répétés mais sans les références, lesquelles seront faites aux noms des livres et aux chapitres (« petites divisions appelées *capituli* » ; les divisions chrétiennes spécifiques de Samuel en deux livres, etc., qui ont été suivies, sont explicitées) ; assez bizarrement, Lévita nomme lui-même (dans la préface et dans le corpus du volume, par ex. hébr. 134, fol. 9v°, *s. v. AB*) cet agrégat nombreux et indéterminé de versets sans références induits par la logique de son système d'un terme péjoratif, *asafsuf*, « masse indistincte » ou « fourre-tout », comme s'il déplorait ce phénomène ; pour les noms employés fréquemment avec un même verbe, les occurrences ne seront pas répétées (*we-eyn ṣarikh la-'asot me-hem asafsuf*), il sera seulement renvoyé au verbe ; mais quant aux verbes, il n'omettra, sauf involontairement, de répéter aucune forme[38], sauf toutefois celles qui s'accompagnent du *waw* conversif[39] ; enfin, les dénombrements de formes donnés par la massore seront repris, mais les formes non dénombrées par la massore ne le seront pas ici. Un mot du titre (fol. 3v°) : « J'ai intitulé ce livre, *Livre des rappels* car tous les faits utiles à la lecture de l'Écriture s'y trouvent et il explique ce qu'il en est de tous les mots. » Les deux manuscrits de Paris comptent ensemble 1120 feuillets. En tête des articles se trouvent, de façon quelque peu surprenante si l'on considère que le commanditaire était un hébraïsant chrétien français, des définitions en hébreu et des traductions en judéo-allemand : ainsi, hébr. 134, fol. 18, *'agar : 'inyan qibbuṣ u-kenisah, bi-le[šon] a[škenaz] sammeln* : « sens de rassemblement ou de réunion, en allemand *sammeln* ».

En somme, le principe de classement choisi par Élie Levita n'est plus, comme chez Isaac Nathan, fourni par les unités de signification, mais par les racines et par les formes : autrement dit, il ne s'agit pas cette fois d'un instrument d'abord exégétique mais d'un instrument à visée première grammaticale, ce qui constitue un changement radical d'intention. Toutefois, en établissant la liste des usages possibles de son ouvrage, il ne les limite pas à la grammaire : il en distingue dix bénéfices : 1) servir de « livre des racines » (c'est-à-dire de

38. Cela paraît contradictoire avec ce qui a été dit un peu plus haut à propos des paires telles que « manger et boire » ; c'est peut-être parce que ce que nous lisons à présent est repris mot à mot de la préface de Munich, qui ne traitait pas des paires de noms ou de verbes mais seulement des associations nom-verbe et verbe-nom.

39. Comprendre, apparemment, qu'il ne les répétera pas sous l'entrée *waw*. On peut ajouter que dans le cas d'une formule aussi récurrente que *wa-yedabber el Mošeh le'mor*, il s'est abstenu de détailler les références mais s'est borné à indiquer leur nombre par péricope (fol. 266).

« dictionnaire ») où sont expliqués les différents sens (*‘inyanim*) ; 2) de livre de grammaire (permettant de trouver les formes correctes et de connaître le genre des noms) ; 3) de correctoire (*tiqqun*) des livres [bibliques, il s'entend] (tant pour l'écriture que pour la lecture), en ce qui concerne les graphies pleines et défectives, l'accentuation des mots oxytons et paroxytons, les *qeri'* et *ketib*, les anomalies d'écriture comme les grandes et petites lettres ; 4) de commentaire de la grande et de la petite massore, et Lévita promet que qui le lira, peu lui manquera pour tout en comprendre ; 5) d'index (*mar'eh maqom*) à l'usage de qui, lisant un ouvrage quelconque, y trouvera un verset biblique dont il ne saura pas le lieu : il le trouvera dans la concordance localisé selon le livre, la péricope et le chapitre[40] ; [fol. 4] 6) c'est un ouvrage « choisi et bon » pour qui voudra écrire un sermon en tirant des preuves (*re'ayot*) des versets ; 7) de même, qui voudra des versets pour traiter [pour orner] un sujet dans une lettre, par exemple à propos d'un vêtement, il cherchera sous *lebuš*, *beged* ou *kisuy* ; 8) qui aura besoin de mots pour des poèmes rimés ou métriques (*ḥaruz o' šir šaqul*) : à partir, par exemple, de la rime recherchée, il trouvera des versets en fonction des sujets ; 9) les kabbalistes trouveront tous les noms saints ; par exemple, qui voudra connaître les *koḥot* (valeurs) des noms de rigueur ou de miséricorde ou d'autres puissances ou leurs vertus (*middot*) ; 10) il sera bon aussi pour la polémique (fol. 4v°), permettant soit la recherche de passages discutés, soit celle de notions, dont il prend pour exemple celle du messie[41].

Il se confirme donc que ce qui a été mis au premier plan, ce sont les justifications grammaticales et stylistiques : les cinq premières fonctions sont grammaticales et lexicologiques ; selon les cinq suivantes, la Bible sert de référence à divers genres littéraires, d'une manière soit strictement rhétorique, soit pouvant engager la recherche exégétique, mais Lévita n'entre pas dans cette distinction : corpus de références et répertoire des emplois des mots pour l'écriture de sermons, modèles de style pour des lettres ou des poèmes, table d'associations kabbalistiques fondées sur l'isopséphie, réservoir d'arguments dans la controverse. Rien de cela n'est spécifique aux hébraïsants chrétiens

---

40. Ce que fournissait déjà Isaac Nathan ; mais ce n'est ici qu'une de ses fonctions parmi d'autres. Noter que, dans le ms. de Munich, selon G. E. Weil, *Élie Lévita*, p. 294, Lévita compare son ouvrage dans cette fonction au « livre appelé הילקוט… » dont il est proposé (*ibid*., n. 1) une identification apparemment impossible pour des raisons de nature et de date. On ne connaît pas d'autre ouvrage antérieur de ce type que celui d'Isaac Nathan.

41. Le ms. de Munich, t. I, n'indiquait que huit bénéfices ; les six premiers comme dans le ms. de Paris (3 et 4 étant permutés), le septième se subdivisant en envisageant le cas particulier des vers pour lesquels on recherche des similitudes de sonorité ou de rythme et celui des prières ou suppliques rimées ; et le huitième, peut-être repris d'Isaac Nathan, envisageant la controverse religieuse. Ce passage du ms. de Munich a été traduit par Gérard Weil, qui a lui aussi relevé ces différences, et reproduit deux fois dans son *Élie Lévita*, p. 293-295 et, avec la traduction de toute l'introduction, p. 378-380. L'absence notable dans le premier état est donc celle de l'usage kabbalistique, d'autant plus surprenante que Gilles de Viterbe, son commanditaire, était un kabbaliste chrétien, auteur d'un *Libellus de litteris sanctis* et d'une *Scechinà*.

comme l'étaient ses patrons, rien non plus ne les exclut, encore que le dernier motif (huitième de la préface de Munich, dixième de celle de Paris), celui de la controverse, se termine par un exemple dans lequel le juif paraît l'emporter sur le chrétien grâce à l'usage de la concordance qui prouve que le mot *še'ol* est généralement en rapport avec la tombe et non avec la géhenne ; mais cela aussi est attendu : Lévita est demeuré juif et il se doit de le rappeler ici ; c'est l'absence d'un tel rappel qui n'aurait pas été comprise de ses commanditaires eux-mêmes. Mais toute sa carrière, ses patronages, ses véritables commerces intellectuels avec Bomberg ou avec le protestant Paul Fage (Fagius) à Isny dans ses dernières années, davantage encore la nature de ses travaux philologiques sur la Bible, à caractère souvent introductif et dépourvu de toutes les considérations extra-grammaticales qui surchargeaient les ouvrages des grammairiens juifs antérieurs, sont pour le désigner comme un homme qui s'adressait aux étudiants chrétiens de la Bible hébraïque, et en premier lieu à ses propres élèves, et non à des étudiants juifs. Cessant d'être orientée vers le sens et la doctrine comme le travail de son devancier Isaac Nathan, la concordance de Lévita était en revanche centrée sur l'exactitude grammaticale et massorétique. L'exemple d'un autre grammairien majeur de la période montrera que cette réorientation au service des curiosités et des attentes des commanditaires chrétiens n'était pas le fruit de l'histoire ou du génie particuliers de Lévita. Mais la rupture avec les motivations des devanciers que nous avons constatée dans le cas de Lévita ne se retrouvera pas, c'est plutôt une intensification de la tendance antérieure, assortie de quelques compléments, qui va s'observer.

La grammaire hébraïque, entre l'inspiration chrétienne et la destination aux chrétiens : Profiat Duran (*Ma'aseh efod*), Moïse Ibn Ḥabib (*Peraḥ šošan*), Abraham de Balmes (*Miqneh Abram*)

Comme dans le cas des concordances, les textes ici présentés sont tous pénétrés d'influences chrétiennes. Mais le dernier d'entre eux, qui seul appartient en toute rigueur à la période qui retient ici l'attention, manifeste une inflexion particulière. Avant d'en traiter, il faut justifier de l'inclusion des grammaires, ou du moins de ces grammaires-là, parmi les instruments d'étude du texte biblique. Cela se fait de deux façons : du point de vue des rédacteurs juifs et du public juif auquel s'adressent les deux premiers d'entre eux, la Bible est érigée en source normative de l'hébreu tel qu'il doit être pratiqué dans sa pureté, débarrassé des scories dues à l'exil ; il n'est d'autre façon de connaître et pratiquer l'hébreu que par l'étude approfondie de la langue biblique, dangereusement méconnue ; du point de vue de l'attente de l'éditeur ou du public chrétien, il n'est que de renvoyer à la préface que Bomberg a donnée au *Peculium Abrae* dont il sera dit un mot plus loin.

Achevé en 1403, l'ouvrage de Profiat Duran[42] a été dès longtemps signalé pour sa nouveauté. Il était le premier à transposer en hébreu, en tout cas aussi largement, des catégories logico-grammaticales empruntées aux *modistae* latins. Duran n'était pas le premier grammairien de l'hébreu à emprunter aux latins[43], mais le premier, voire le seul, à puiser à cette source particulière[44]. Outre cela, il attachait à l'étude de la Bible un prix inusité parmi les juifs de son temps. Un livre récent a d'ailleurs proposé, non sans arguments et sans vraisemblance, quoique moyennant un certain nombre d'hypothèses, de relier cette attitude très particulière à la position personnelle de son promoteur, converti forcé en 1391 qui aurait tardé à revenir ouvertement au judaïsme comme bien d'autres l'avaient fait et qui, enfermé dans une situation spirituelle intenable à une époque où le marranisme n'existait pas encore, aurait tracé de la sorte sa propre voie de salut[45].

Quoi qu'il en soit de cette particularité éventuelle, il fut suivi par des juifs, en ce qui concerne tant la méthode intellectuelle que les fins à atteindre, à savoir une mise au premier plan de l'étude de la Bible. Ses deux continuateurs les plus manifestes furent, à Naples, en 1486, Moïse Ibn Ḥabib, *Peraḥ šošan* (désigné en latin comme *Flos lilii*, « la Fleur de lys »), demeuré inédit, puis, à Venise, en 1523, Abraham de Balmes, *Miqneh Abram* (en latin *Peculium Abrae*, « le Patrimoine d'Abraham »). Ce qui est ici proposé est de mesurer comment ce projet commun s'infléchit, des deux premiers au troisième de ces auteurs, dans le sens d'une mise au service de l'hébraïsme chrétien. L'examen comparé des plans de leurs introductions et celui, de plus près, de quelques points particuliers, répondra à cette question. Il convient d'abord de présenter les deux nouveaux auteurs :

42. Nous citons l'éd. J. [Y. T.] Friedländer, J. [Y.] Kohn, *Sefer ma'aseh efod...,* Vienne [5]625 [1864-1865].

43. David Qimḥi l'avait fait avant lui dès les xiie-xiiie siècle ; C. Aslanoff, « La réflexion linguistique hébraïque dans l'horizon intellectuel de l'Occident médiéval : essai de comparaison des traités de grammaire hébraïque et provençale dans la perspective de l'histoire des doctrines grammaticales », *Revue des études juives* 155 (1996), p. 5-32, a insisté aussi sur la médiation possible des « Donats » vernaculaires. Cette hypothèse doit pouvoir être confirmée et précisée depuis que nous avons mis au jour le *Re'šit ha-leqaḥ* d'un certain Samuel b. Jacob (qui n'est pas Ibn Jama'a), qu'on peut supposer écrit en Italie au plus tard en 1287, représenté par quatre manuscrits, qui soumettait l'hébreu à une description suivant Donat-Priscien, sans doute sur le modèle du Donat provençal ou d'un autre Donat vernaculaire : voir J.-P. Rothschild, « Les étapes d'une appropriation : Donat latin, Donats vernaculaires et deux versions successives du Donat hébreu *Re'shit ha-leqaḥ* », *Helmantica (series hebraica)* 52 (2001) [2002], p. 229-274 ; *id.*, « Un Donat hébreu », dans P. Lardet (éd.), *La tradition vive, Mélanges Louis Holtz*, Turnhout 2003, p. 193-210.

44. Paraphrases commentées de plusieurs passages significatifs à cet égard chez I. E. Zwiep, *Mother of Reason and Revelation. A Short History of Medieval Jewish Linguistic Thought*, Amsterdam 1997 (Amsterdam Studies in Jewish Thought, 5), *passim* (v. à l'index), en dépit de l'impossibilité de lui assigner telle ou telle source littérale latine (en part. *ibid.*, p. 49-50 et n. 112 ; p. 98).

45. M. Kozodoy, *The Secret Faith of Maestre Honoratus. Profayt Duran and Jewish Identity in Late Medieval Iberia*, Philadelphie 2015, 3e partie.

Moïse b. Šem Ṭob Ibn Ḥabib[46] était né à Lisbonne, peut-être vers 1450. Après avoir séjourné en Orient, il s'installa en Italie du Sud. Grammairien, poète, traducteur et philosophe, il poursuivit la tentative de Profiat Duran pour fonder la grammaire sur la logique. Le *Peraḥ šošan* est cité dans son propre *Darkey no'am*, un compendium de poétique et de versification faisant appel à la *Poétique* d'Aristote[47], et souvent dans le *Miqneh Abram* de Balmes. Ḥayyuj, Ibn Janaḥ, Ibn Ezra et Profiat Duran sont ses références favorites, mais il cite aussi avec une notable fréquence le *Libnat ha-sappir* (« Brique de saphir ») de son aîné Juda Messer Léon (v. 1420-1498), qu'il aurait pu connaître à Naples ; il ne prise guère David Qimḥi qu'il juge trop didactique et trop peu philosophe. Son *Marpe' lašon*, « Remède pour la langue » (Constantinople, v. 1520, puis dans les *Diqduqim* publiés à Venise en 1546) synthétise les principes de la langue sous la forme d'un catéchisme. Il écrivit à Otrante, pour un de ses élèves, un commentaire du poème didactique de Yedayah Bedarsi, *Beḥinat 'olam* (« l'Examen du monde »), dans lequel il manifeste une connaissance approfondie de la littérature philosophique et il fait référence à un de ses propres ouvrages intitulé *Qiryat arba'* (« la Cité des quatre »), de contenu non précisé, perdu. Il est peut-être le traducteur de *Še'elot u-tešubot* (*responsa* ; ms. Paris, BnF, hébr. 977, fol. 1-32) portant sur six conditions que requiert la santé, attribuées à un *Albertus* que Steinschneider[48] propose de reconnaître comme Albert le Grand. Le *Peraḥ šošan* est conservé dans deux manuscrits : Londres, British Library, Or. 2857, qui ne contient que ce texte qui couvre 136 feuillets, copié par une main de style sud-italien (d'après son nom, Natan b. R. Natanaël dit Crescas Delawwaleṭ'ah [de La Valette], le copiste serait maltais) datant au fol. 136 l'ouvrage de 1485 (à Naples, le 27 kislev [5]245) puis la copie de 1487 (Bari, 29 adar II, année *zmr* ([5]247)[49]). L'autre témoin est New York, Jewish Theological Seminary 2875, daté de 1511, où la copie de l'ouvrage occupe les fol. 11-210 ; celui-ci étant d'une main espagnole, on ne saurait exclure *a priori* qu'il soit autographe, sous réserve de l'examen de

---

46. K. Kohler, S. Poznański, « Ḥabib, Moses b. Shem-Ṭov Ibn », *Jewish Encyclopedia*, t. VI, p. 125-126.
47. Trois manuscrits, des xvie-xviiie siècles, signalés dans le fichier électronique de l'Institut des microfilms de manuscrits hébreux de Jérusalem. Éd. Constantinople 1520 ; Venise 1546 ; éd. et notes W. Heidenheim, Rödelheim 1806, fol. 1-24v°, avec *Mebo' ha-lašon* (fol. 25-30v°) et *Marpe' lašon* : le *Mabo'*, sans référence à la Bible, semble-t-il, est un bref exposé des principes de la grammaire hébraïque (fol. 31-36, format in-12°) ; le *Marpe'* commence par des questions sur le nombre et la nature des parties du discours à la façon de Donat ; il faudrait vérifier son rapport avec *Re'šit ha-leqaḥ* ; fol. 36-38v°, on trouve une *Ṣurat ha-pe'alim* (« Morphologie verbale »).
48. M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1890 (réimpr. Graz 1956), p. 776.
49. Catalogue de G. Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, t. III, Londres 1915 (réimpr. *ibid.*, 1965), n° 980, p. 306-307.

la nature des fautes. Mais le colophon présente le copiste comme un élève de l'auteur, copiant à partir du propre manuscrit de celui-ci, et il termine en le bénissant, ce qui paraît supposer qu'il copie pour l'auteur ou pour lui-même[50].

L'introduction de Moïse Ibn Ḥabib et ses chapitres sur les quatre causes de la langue hébraïque sont particulièrement intéressants. Il assigne un double fondement à l'institution des langues : celui d'assurer un perfectionnement singulier de l'espèce humaine qui, au lieu de jouir simplement de l'épanchement des biens à partir d'en haut comme les autres créatures, est en mesure de servir d'intermédiaire entre le monde de la génération et de la corruption et le monde intelligible. Sa nature particulière le place dans la nécessité d'être un animal social, parce qu'il a constamment besoin de ses semblables; une aptitude à bien parler lui assurera de se faire comprendre (Profiat Duran, ch. 2 : cause finale). Ibn Ḥabib combine ce double thème philosophique avec celui de la Torah, voie d'accès à un savoir spécifique aux juifs, longuement développé, cette fois encore, par Profiat Duran, mais d'une manière assez largement différente. Le rapport des juifs à leur langue est déterminé par ce statut spécial, qui tient à la fois aux contenus que transmet la langue (voir les raisons de sa désignation comme «langue de sainteté» au ch. 3, très proche du ch. 33 de Profiat Duran) et à leur condition diasporique qui les expose (en somme, plus que les autres peuples) à une dénaturation de leur idiome. Seul le corpus de la Bible fournit les moyens de remédier (le titre du *Marpe' lašon* exprime de son côté l'emploi de la métaphore de la médecine) au danger de l'adultération; la seule méthode possible est inductive, en l'absence de principes généraux qu'on puisse formuler en partant des seuls faits de la langue biblique. Une grammaire de l'hébreu, telle que la conçoit Ibn Ḥabib, est donc, nécessairement, une grammaire de l'hébreu biblique. Ce qui ne l'empêche pas d'appliquer à la description de cette langue les concepts philosophiques et linguistiques de philosophes latins, par l'intermédiaire de Profiat Duran.

Naples est aussi le lieu d'activité d'Abraham b. Me'ir de Balmes[51]. Abraham b. Me'ir de Balmes fut lui-même docteur en médecine de la faculté de Naples, en 1492, par permission spéciale du pape Innocent VIII. À Naples, où il séjourna sans doute jusqu'à l'expulsion des juifs en 1510, il put connaître Moïse Ibn Ḥabib, puisqu'il se réfère à Juda Messer Léon comme à son maître et que celui-ci était en rapports avec Ibn Ḥabib. Mais dans le *Miqneh Abram*,

---

50. Achevé le vendredi 27 menahem (ab?) 271; sans indication de lieu.

51. S. Campanini, «*Peculium Abrae*. La grammatica ebraico-latina d'Avraham de Balmes», *Annali di Ca'Foscati* 36/3 (1997), p. 5-50 : présentation biographique, traduction en italien et analyse des préfaces d'Abraham de Balmes et de Daniel Bomberg et autres paratextes; avec un index des œuvres citées dans le *Miqneh Abram*, d'où ressort la présence de David Qimḥi et de Moïse Ibn Ḥabib en premier lieu, puis d'Abraham Ibn Ezra et de David Qimḥi; le texte des préfaces hébraïques; un glossaire hébreu-latin des termes logiques et grammaticaux. – Ne pas le confondre avec Abraham b. Moïse de Balmes, rabbin et médecin des Pouilles, médecin personnel de Ferdinand d'Aragon en 1474.

il ne le cite que pour prendre ses distances. Dans la décennie 1510, il séjourna à Venise et à Padoue, devint le médecin personnel du cardinal Domenico Grimani, lui-même grand bibliophile qui s'intéressa aussi aux textes hébreux. Balmes enseigna peut-être la philosophie à Padoue. Auteur d'un traité de logique, *De demonstratione* (Venise, 1522 ou 1523), il est surtout connu pour ses traductions d'hébreu en latin des philosophes arabes, Averroès en particulier, exécutées à la demande de Grimani. On dit qu'à sa mort, ses élèves chrétiens suivirent son cercueil[52] : ce bref parcours montre que, comme Élie Lévita, Balmes avait fait sa carrière en tant que médiateur de savoirs juifs auprès des chrétiens.

Ce qui sera observé ensuite, c'est la façon dont cette orientation aura modifié son travail. Le premier signe en est évident : le *Miqneh Abram* parut, peu de temps après la mort de son auteur, sous forme bilingue, en hébreu entièrement vocalisé, les lignes du texte hébreu étant numérotées, et en latin, dans la traduction de l'auteur[53], les deux textes se faisant vis-à-vis, le 18 novembre 1523. En même temps qu'il offre ainsi, dans sa présentation matérielle, toute l'assistance possible à un hébraïsant novice, c'est un ouvrage fortement novateur[54] : il réunit des remarques phonologiques, morphologiques, syntaxiques et même dans une certaine mesure sémantiques, sans parallèles dans les autres traités du moyen âge et même après. Il mériterait, selon le grand linguiste israélien Shlomo Morag, d'être comparé à Ibn Jannaḥ, mais il n'eut pas le même succès. Ajoutons qu'il manifeste un intérêt d'« antiquaire » des Temps Modernes en reproduisant, peut-être le premier sous forme imprimée[55], l'écriture hébraïque archaïque (*ktab 'eber ha-nahar* ; en latin, « scriptura transitus fluvii »), indiquant qu'il la tire d'un « livre très ancien » (*kefi mah še-maṣati be-sefer yašan nošan*, « prout inveni in libro uetustissimo ») à propos duquel nous sommes réduits aux conjectures : s'agirait-il de quelque lambeau d'un texte samaritain

52. Le titre *Miqneh Abram* (cf. Gn 13, 7) serait une discrète allusion à la mort de ses propres fils (S. Campanini, art. cité, p. 8-9).
53. Jusqu'au milieu du ch. 7 : « Hic obiit rabi Abraham de Balmis ; hucusque est eius traductio » (fol. D ii[v]), signalé par C. Aslanoff, art. cité, p. 25, n. 34.
54. S. Morag, « Ha-'ibrit we-ha-Renaisans be-Weneṣiyah : Avraham Debalmes we-sifro *Miqneh Abram* », dans *The 7th Hebrew Scientific European Congress* (en hébreu), Jérusalem 1990, p. 14-22.
55. L'attestation la plus ancienne d'un tel alphabet, sous le nom de samaritain, paraît s'être trouvée chez Guillaume Postel, *Duodecim characteribus differentium alphabetum introductio*, Paris 1538 : voir J.-P. Rothschild, « Autour du Pentateuque samaritain. Voyageurs, enthousiastes et savants », dans J.-R. Armogathe (dir.), *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris 1989, p. 61-74 (ici p. 62). Il se lit il est vrai, dans le poème de Franciscus Rosetus Veronensis à Daniel Bomberg, liminaire à l'ouvrage, antérieur, de Balmes : « Dum sacrum in lucem eloquium, et Samaritida linguam,/ Cornigeri et profers enthea verba senis » (« Tandis que tu mets en lumière le discours sacré et la langue samaritaine et que tu rends accessibles les paroles inspirées du Vieillard cornu » [Moïse]) ; il n'est cependant pas parfaitement clair si cette mention de la « *langue* samaritaine » se rapporte à ce spécimen d'écriture, ou s'il ne s'agit pas de quelque désignation métonymique de la langue hébraïque, appelée par la *varietas* et le mètre.

– sans doute, alors, d'un Pentateuque, de sorte qu'il ait pu, reconstituant le texte, en identifier les lettres – ou d'une bible latine porteuse d'un ancien alphabet, comme il en existe, signalées jadis par Samuel Berger[56] ? La comparaison des formes des lettres apporterait peut-être quelque lumière sur ce point. De manière très approximative, en tout cas, les formes samaritaines en question, quoique fortement stylisées, paraissent nettement plus proches de celles d'une écriture samaritaine authentique que des alphabets médiévaux reproduits par Matthias Thiel[57]. Quant à la question du caractère naturel ou conventionnel de la langue, Balmes soutient, en citant le *Cratyle*, que l'hébreu seul est capable d'être à la fois conventionnel et naturel (ses mots entretenant un rapport effectif avec la nature des choses), en raison de son origine divine. La preuve que la langue ainsi faite dont parle la Genèse est bien l'hébreu est qu'elle est la seule qui possède le rapport entre le nom de l'homme et de la femme dont fait état ce même passage. Cette position et cette preuve, que Morag signalait comme des traits caractéristiques, se trouvaient déjà, comme nous le verrons, sinon chez Profiat Duran (il ne nous a pas semblé), du moins chez Moïse Ibn Ḥabib.

La préface en hébreu, non traduite, d'Abraham et la préface latine de l'imprimeur, Daniel Bomberg, témoignent de deux intentions différentes qui expliqueraient selon Saverio Campanini le peu de succès, en somme, de l'ouvrage. Abraham fait état de son peu de réussite à intéresser un public juif, et des propositions de Bomberg ; mais son intention aurait été, comme en témoignerait le texte, de procéder à un essai théorique : refonder la grammaire hébraïque sur la logique aristotélicienne, contre toute une tradition avec laquelle il allait entretenir un rapport polémique ; notre propre lecture, cependant, diffère quelque peu de celle de notre savant ami. Il nous semble plutôt que Balmes adapte tout de même ce projet spéculatif, qu'il reprend à des devanciers juifs même s'il le pousse plus loin, à la pédagogie nécessaire et à la demande spécifique du public chrétien ; il s'étend, par exemple, dans son chapitre deux, d'un point de vue purement descriptif et sans aucune spéculation de type kabbalistique ou midrachique, sur la forme graphique des lettres, un sujet oiseux s'il s'adressait à des juifs, déjà familiers de leur lecture et de leur écriture. Si

---

56. S. Berger, *Quam notitiam linguae hebraicae habuerint Christiani medii aevii temporibus in Gallia*, Nancy 1893, p. 5-6, signale pour la France Paris, BnF, lat. 11505 (a. 822), fol. 213vº ; lat. 152, fol. 30 (ixe siècle), Avranches, BM 107 fol. 155vº (xiie siècle) ; c'est saint Jérôme, dans son « Prologue casqué », qui a fait connaître à l'Occident l'existence d'une ancienne écriture hébraïque conservée par les Samaritains. Cette remarque a donné lieu à un petit traité sur les écritures hébraïques, souvent accompagné d'un double alphabet d'origine incertaine : M. Thiel, *Grundlagen und Gestalt der Hebräischenkenntnisse des frühen Mittelalters*, Spolète 1973 (Biblioteca degli *Studi medievali*, 4), p. 118-127, citant notamment les manuscrits Munich, Bayerische Staatsbibl., Clm 22016 et 4112.
57. Ouvr. cité, p. 124, planches, où n'apparaissent, en synoptique avec un alphabet pris dans un manuscrit copié par les Samaritains, que trois alphabets tirés de manuscrits latins, mais présentant de très fortes ressemblances mutuelles, plus un alphabet imprimé dans la *Patrologie latine* de Migne.

l'on voulait arguer, contre l'hypothèse de la pédagogie aux chrétiens, de l'absence du détail de la morphologie verbale (présentée d'une manière originale à l'aide de vingt-six « voies » [*mesilot*, « strata » : cf. fol. I i^vo sqq.]), sans lequel il ne saurait être question d'apprendre l'hébreu, nous pourrions répondre que ce détail était fourni par des ouvrages déjà en circulation, et d'ailleurs publiés par le même éditeur, le classique *Sefer mikhlol* de David Qimḥi et le *Sefer ha-baḥur* d'Élie Lévita et qu'à coup sûr, même s'il s'adresse aux chrétiens, Balmes entend faire autre chose que de leur enseigner la pratique de la langue. Si son objet est non d'enseigner les rudiments mais de tenir un discours théorique, il n'en reste pas moins qu'il fournit, croyons-nous, les éclaircissements qu'il juge utiles au non-hébraïsant ou au débutant.

Bomberg, dans sa propre préface, insiste sur l'importance pratique de l'étude de l'hébreu, parce qu'on peut espérer, à présent, voir réapparaître les textes hébreux originels du Nouveau Testament. Ainsi, suivant à nouveau S. Campanini, l'existence, d'une part, d'initiations commodes à l'hébreu comme les *Rudimenta* de Reuchlin (1506), le caractère inactuel, d'autre part, de l'objectif fantasmé par Bomberg (lire les évangiles dans leur texte hébreu supposé d'origine[58]), le caractère hybride enfin du livre proposé, l'auraient condamné à l'obscurité.

Nous croirions pouvoir avancer, plus précisément, que Balmes s'est mépris en croyant intéresser les hébraïsants chrétiens à un type de discours philosophique sur la langue dont les origines remontaient à la scolastique des XIIIe et XIVe siècles, que Morag et consorts peuvent, certes, tenir pour relevant d'une filière révolutionnaire par rapport aux traditions médiévales de la grammaire hébraïque, mais qui ne s'accordait pas au XVIe siècle avec la demande courante chrétienne en fait d'hébraïsme, portant sur des sources juives classiques et sur l'apprentissage pratique. D'une manière générale, d'ailleurs, le temps n'est plus alors en Occident à des grammaires spéculatives de type scolastique mais à des grammaires normatives visant à ressaisir le bon usage des langues classiques[59]. Si Balmes a su s'affranchir en partie des considérations philosophiques de ses devanciers et répondre ainsi plus directement à l'attente

58. Sur le texte hébreu de l'évangile de Matthieu publié à Bâle par Sebastian Münster moins de quinze ans plus tard, en 1537, puis à Paris par Jean Cinqarbres en 1551 et par Jean du Tillet et Jean Mercier en 1555, dont la bibliographie est abondante, nous nous permettons de renvoyer à J.-P. Rothschild, « Les éditions hébraïques de Jean Mercier et les manuscrits hébreux », dans Fr. Roudaut (éd.), *Jean (c. 1525-1570) et Josias (c. 1560-1626) Mercier. L'amour de la philologie à la Renaissance et au début de l'âge classique*…, Paris 2006, p. 43-75 (ici p. 44-52) et aux références indiquées p. 47-48, n. 3.

59. C. Aslanoff, art. cité, p. 28-29 : « Curieusement, les grammairiens modistes dont il s'inspire (au point qu'à lire le chapitre 7, on serait tenté de voir en Abraham de Balmes un véritable modiste juif) étaient passés de mode en ce début du XVIe siècle qui était marqué par un retour à la grammaire normative et à la pratique des textes classiques ainsi que par un mépris souverain pour la scolastique en général. »

des chrétiens en fait de grammaire, s'il a su unir les traditions grammaticales hébraïque et latine en un « chef-d'œuvre d'équilibre », si nous acceptions ce jugement de Cyril Aslanoff[60], il n'en reste pas moins que ce qu'il a produit, une intégration tardive de la logique scolastique et de la grammaire, ne répondait plus aux attentes du moment.

La comparaison des tables des matières (voir Annexe II) fait immédiatement percevoir une filiation entre les trois auteurs, indépendamment des éléments inévitablement communs portant sur les parties du discours et leurs divisions structurelles : on notera en particulier les intérêts communs à Profiat Duran et à Ibn Ḥabib, bien que ce dernier n'ait nullement suivi le plan de son devancier, et la similitude du plan de Balmes par rapport à celui d'Ibn Ḥabib, en dépit de la nouveauté de son ch. 7, consacré à la syntaxe. Profiat Duran rompait avec la tradition grammaticale arabo-hébraïque (traitement des trois parties du discours dans l'ordre : verbe, nom, particule) en commençant par le nom : peut-être pour la raison philosophique que le nom renvoie aux substances intelligibles, le verbe au monde du mouvement, celui des sphères, et la particule à celui de la génération et de la corruption ; en tout cas, en conformité avec l'ordre, aristotélicien et latin, de ces trois parties. Avant cela, suivant encore l'analyse aristotélicienne, il a pourvu à un exposé systématique sur les voyelles, les consonnes et les syllabes (ch. 5-6), dont les Qimḥi ne traitaient qu'occasionnellement, suivant les nécessités de l'exposé morphologique. Mais il avait pris soin, dans ses premiers chapitres, de disserter sur la nature du langage en général (ch. 1), sur la cause finale de l'institution de la langue (ch. 2), sur sa cause efficiente (ch. 3) et sur les parties du discours (ch. 4)[61].

En ce qui concerne le caractère naturel ou conventionnel de la langue hébraïque, Profiat Duran tient que l'hébreu est la langue instituée par Dieu, et la seule apte à exprimer des vérités ontologiques : ainsi, le nom du ciel, *šamayyim*, exprime à la fois la fixité d'un lieu (*šam*) et (par le suffixe du duel) la pluralité liée au mouvement[62]. On peut noter la fidélité presque totale d'Ibn Ḥabib à Profiat Duran et d'Abraham de Balmes aux deux précédents sur le point du caractère d'institution divine de l'hébreu ; Abraham de Balmes aura perçu l'intérêt que la question pouvait présenter même aux yeux d'un public chrétien, en dépit du caractère extérieur de ce point par rapport à la grammaire du *grammaticus* moderne dont il semble vouloir donner l'image, ce qui irait dans le sens de la précision des limites de la discipline, telles qu'il a déjà semblé que Lévita les assignait ; tout en supprimant la mention initiale du débat sur le point de savoir si l'impositeur était Adam ou Dieu, dont il a pu juger le rappel requérant trop d'explications pour être intelligible aux lecteurs

---

60. C. Aslanoff, art. cité, p. 29.
61. Le ch. 3 distingue l'hébreu par le fait que son instituteur est divin, encore que certains aient soutenu que c'était Adam.
62. Ch. 27, éd. citée, p. 154.

chrétiens ou de nature à faire perdre de vue la solution retenue. Il a introduit, en revanche, une référence au *Cratyle* inconnue de ses devanciers ou peut-être sous-entendue mais non explicitée par Duran, ch. 1[63], mais propre à ramener son lecteur chrétien en terrain familier. On peut noter qu'à l'appui de la capacité de l'hébreu à désigner l'essence des choses il reprend d'Ibn Ḥabib l'exemple des noms de l'homme et de la femme, *iš* et *išah*, qui ne se trouvait pas chez Duran ; une preuve de plus, après la similitude de plan, qu'il avait lu le *Peraḥ šošan*.

Autres instruments contemporains

Il a été montré que le projet d'Abraham de Balmes, quels que fussent son désir et celui de son éditeur de répondre aux besoins d'un public chrétien, pouvait passer pour utopique (du fait de Bomberg) ou anachronique (du fait d'un programme philosophico-linguistique qui n'intéresse plus les chrétiens depuis longtemps). D'autres façons, divers types d'instruments juifs contemporains d'étude de la Bible ne répondent nullement à l'attente première des chrétiens et ne leur étaient sûrement pas destinés *a priori*.

1. De nombreux glossaires hébreu-vernaculaire (hébreu-italien, hébreu-allemand), soit dans l'ordre alphabétique des mots, soit limités aux mots rares de la Bible dans l'ordre du texte, dont nous présentons un exemple, sont supposés aider des juifs à la traduction ou la compréhension du texte biblique (même si l'idée que cela puisse leur servir à enseigner des chrétiens ou à résister à leur polémique n'est pas forcément absente). Le glossaire biblique *Mikhlal yofi* (d'après le Ps 50, 2, « De Sion, la perfection de beauté, Dieu est apparu »), un titre fréquent, mais qui ne recouvre qu'une fois ce texte, dans le manuscrit d'Oxford, Bodleian Library, Opp. Add. 4º 5 (1509 du catalogue de Neubauer), est un vocabulaire hébreu-allemand (en caractères hébreux) des mots rares de la Bible, lesquels comportent aussi soit des définitions en hébreu, soit des renvois à d'autres versets où le sens est plus manifeste, que l'auteur anonyme indique avoir composé pour son élève Samuel b. Abraham Segal Adelkind. Copié à Fiorencella (aujourd'hui Fiorenzuola d'Arda), non loin de Plaisance, il comporte les dates d'*adar* [5]306 (printemps 1546) et, plus loin, de *šebaṭ* [5307] (hiver 1546-1547). L'examen des définitions et renvois à d'autres passages révèle une affinité avec les commentaires classiques de Rachi et d'Abraham Ibn Ezra. On paraît donc avoir affaire à un instrument de travail assez élémentaire, quoiqu'exécuté longuement (il y a 326 feuillets) et avec soin, les titres des livres en grandes lettres en couleurs, sur un manuscrit d'assez grand format, qu'on peut supposer destiné au fils d'une famille

63. Ch. 1, éd. citée, p. 28 : *be-shem-ha-pilosof be-sefer takhlit he-ḥakham me-ha-rabbanim ha-qodemim*.

assez fortunée, un instrument pédagogique de luxe : le colophon de la fin du volume[64] indique qu'il a été composé par son auteur pour l'élève de celui-ci, Samuel ben Abraham, *YZYY'* (*yir'eh zera' ya'arikh yamim amen*, « qu'il voie une descendance [et] qu'il prolonge ses jours », ou plutôt « qu'il voie une descendance prolonger ses jours », formule qui dans les deux cas paraît supposer un homme encore jeune)[65], Segal Adel Kind. Je n'ai pas approfondi s'il était possible de trouver une parenté entre ce personnage et le typographe, puis imprimeur d'hébreu, employé par Daniel Bomberg puis par Giovanni di Gara à Venise, Cornelio (Yiśra'el ben Baruk) Adel Kind, appartenant comme lui à la tribu de Lévi.

Les mots se présentent dans l'ordre du texte. Il s'agit à la fois d'un dictionnaire hébreu-hébreu des mots un tant soit peu rares de la Bible et d'un glossaire hébreu-allemand des mots en question. En deux endroits (péricope de Noé et début de *Lekh lekha*, fol. 2v°-4 ; Lamentations 1 et 2, fol. 72v°-73), des traductions en italien ont été ajoutées, en caractères latins cette fois, d'une main à l'aise dans cet alphabet que l'on hésite à tenir pour identique à la main hébraïque. Des irrégularités dans le glossaire suggèrent que le copiste a procédé à partir d'un manuscrit biblique glosé et qu'il aura tantôt mal associé les gloses et les mots du texte, tantôt copié ceux-ci, peut-être reproduits en marge avec la glose, dans un ordre inexact par rapport au texte.

Le dictionnaire hébreu est d'une autre nature. Il comporte 1° soit des équivalences synonymiques terme à terme, comme dans les glossaires bilingues, introduites par le mot *lašon* (état construit *lešon*), qui s'élide en *l'* : exemple, au fol. 2v°, quatrième mot expliqué pour la péricope de Noé, *ḥamas*, *l*[*ešon*] *gezel* (« vol ») ; 2° soit des paraphrases synonymiques du mot ou du passage dont il détermine le sens, en une proposition, introduites par une abréviation de *kemo*, « comme » : ainsi fol. 1, l. 1 : *be-re'šit* : *kemo ba-ri'šonah bara' hQbh et ha-šammayim*, où il s'agit de redire en d'autres mots tout le premier verset de la Genèse ; 3° soit des renvois à d'autres passages, aussi introduits par *kemo*, ainsi fol. 1, l. 8, *we-la-mo'adim : kemo ele'* (*sic* !) *mo'adey ha-Šem* (Lv 23, 4) ; cette structure se combine avec l'équivalence synonymique introduite par *lašon*, qui suit immédiatement : *lešon zemanim*, « cela veut dire : temps » ; le renvoi n'est pas nécessairement biblique, ainsi à la l. 5, pour *meraḥefet, kemo : ke-yonah meraḥefet 'al qen*, qui s'avère être une citation du TB *Ḥagigah* 15a, non signalée comme telle ; 4° soit encore des définitions diversement introduites, ainsi au fol. 2v°, avant-dernier mot, *gofer* (le bois dont doit être fait l'arche, Gn 6, 14) : *hu' eḥad me-'asarah miney arazim,*

64. « Béni soit le Miséricordieux […] qui nous a aidé à terminer ce livre […] pour mon élève [mais la titulature est-elle bien adaptée à un enfant ?] monsieur, maître Samuel […], fils de monsieur Abraham Adelqind, le mercredi 7 šebaṭ 5307 [8 janvier 1547] ».

65. Selon la lecture de Neubauer ; le catalogue électronique de l'Institut des manuscrits hébreux microfilmés de Jérusalem lit *YŠYY'*, que nous ne savons développer.

targum qedros (c'est bien le mot que donne le *targum* d'Onqelos). Beaucoup d'équivalences sont à des versets du Pentateuque ou de la Bible (fol. 1, l. 12 : Lv 25, 43 ; 1v°, l. 2 : Ex 9, 30 ; l. 4, Jr 6, 29 ; l. 5, Jonas 1, 6 ; l. 6, Habacuc 1, 8 ; l. 7, Nb 8, 6 ; l. 8, Ex 26, 20, etc.) : soit pour aller du connu à l'inconnu, soit pour mémoriser chemin faisant d'autres textes, soit simplement pour fournir des exemples d'une authenticité indiscutable. On serait tenté d'accorder une importance particulière à une notation pour l'instant trop isolée, dans une première approche de ce document, pour qu'on en tire trop vite des conclusions : au fol. 1v°, l. 3, on lit : *eyn lo' dimiyon be-Wa-yiqra'*, « cela n'a pas d'équivalent dans le Lévitique », comme si le destinataire était un enfant, qui n'eût encore appris à fond que ce livre, selon la prescription du *Midrash rabba* sur le Lévitique 7, *yabo'u ha-tehorim we-yit'asequ ba-taharot* (« viennent ceux qui sont purs, qu'ils étudient les [lois de] pureté »). Toutefois, il s'en faut, nous l'avons dit, que les exemples éclairants soient habituellement pris dans ce livre, il n'est donc pas permis, en l'état, de conclure. Quant aux sources des définitions et des équivalences, on s'attend à relever de fortes affinités avec Rachi, le commentateur fondamental ; or il n'en est rien : on observe une minorité de congruences mais beaucoup de différences. Il faudrait comparer aussi cet instrument à des glossaires hébreu-allemand faits sur le modèle du *Maqrey dardeqey* qui, en dehors de leur classement alphabétique, paraissent partager avec lui nombre d'autres traits communs.

L'instrument procède, certes, d'une démarche méthodique appliquée avec constance, mais n'est pas en soi porteur de nouveauté créative ; c'est (peut-être), en revanche, un exemple unique de glossaire expressément destiné à l'apprentissage enfantin. En même temps, en l'absence de source identifiée, cela paraît représenter un labeur personnel de la part du maître disproportionné avec l'enseignement d'un élève. Trois hypothèses explicatives, non mutuellement exclusives, se présentent : l'ouvrage était commandité et l'auteur payé pour sa peine ; enseignant chevronné, il avait immédiatement présentes à l'esprit les explications et les références (toujours muettes chez lui) que nous peinons aujourd'hui à identifier, et son travail se fit au fil de la plume, lui coûta même moins d'efforts que s'il eût compilé sources en main ; enfin, il espérait, ou son commanditaire aussi bien l'envisageait, que cet ouvrage, procuré à l'usage du fils ou du proche parent, peut-être, d'un imprimeur de la famille Adelkind, serait ensuite publié pour un plus large usage et un plus grand profit (cette espérance, si c'en fut une, ne paraît pas avoir été réalisée).

2. Nous poussons assez loin notre tour d'horizon pour pouvoir inclure une publication de Giustiniani, à Venise, en 1548 : *Ohel mo'ed* (« Tente d'assignation » ou « du rendez-vous », d'après Ex 33, 7), de Salomon b. Abraham

d'Urbino, qui l'avait composé en 1480[66]. Il s'agit d'un dictionnaire des synonymes dont une introduction courte[67] indique l'organisation : il compte vingt-deux chapitres, correspondant chacun à une lettre de l'alphabet ; ces chapitres sont divisés en paragraphes correspondants à des notions placées sous le mot qui au premier chef la représente ; une courte définition, la plus répandue, la plus claire et la plus générale possible, permet de lui rattacher ensuite les autres mots qui désignent cette même notion « comme des soldats derrière leur chef » ; c'est l'amour du bien écrire et le désir de mieux connaître les voies de la rhétorique et de l'éloquence qui ont conduit l'auteur à ce travail[68], qui aidera à les atteindre ; à la fin est expliqué le titre : il s'agit du « rendez-vous des mots » ; une courte postface, fol. 107vº-108, évoque des difficultés posées par des termes d'élucidation peu sûre car disputée ; fol. 109-118, une table alphabétique reprenant les entrées, indiquant : 1º leur numéro d'ordre dans la lettre alphabétique concernée ; 2º la notion à laquelle elles renvoient (« [c'est] le mot institué pour signifier [telle notion] », *ha-millah ašer hunḥah le-horot*, formule d'en-tête des entrées qui a l'avantage de s'abréger en *ha-ohel*, renvoyant au titre du livre) qui peut se formuler autrement ou, dans le cas d'une particule, par une périphrase ; 3º le nombre de synonymes, nommés « façons » (*panim*, littéralement « visages »), rassemblés sous cette notion.

Les entrées se conforment à ce schéma, comportant le mot-vedette, une brève définition, l'indication du nombre de synonymes, chacun d'eux illustré par un ou plusieurs exemples, vocalisés ; le corps du texte est en écriture carrée, les références (aux livres bibliques et aux chapitres, sans les versets) figurant en écriture cursive dans la marge extérieure, la marge opposée servant à indiquer, toujours en cursive, le synonyme dont il s'agit ; de façon notable, les emplois figurés sont suivis d'une glose interprétative justifiant la figure. Voici par exemple la première entrée, *Ab* :

> *Ab*. Le mot institué pour désigner celui qui engendre peut se dire de trois façons : [1] on peut dire *ab* : *abi Abraham* (Gn 32, [10]). [2] On peut dire *šadayim* : *birekhot šadayim wa-raḥem* (Gn 49, [25]) ; [Rachi a] dit que cela veut dire, conformément au *targum* [d'Onqelos], « les bénédictions de ton père et de ta mère » et que [le père] est ainsi appelé parce que la semence jaillit comme un trait, ainsi que le *targum* rend « on le criblera de flèches » [Ex 19, 13] par [le *hitpa'el* de ŠDY] ; mais certains interprètent *šadayim wa-raḥem* comme le ciel et la terre [Ibn Ezra dit : le ciel et l'abîme]. [3] On peut dire

66. M. Steinschneider, *Catalogus librorum hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berlin 1852-1860 (réimpr. Hildesheim 1964), col. 2931, nº 6980.

67. Feuillet du début, non numéroté, rº-vº.

68. *Me-ahabat mel'ekhet ha-mikhtab we-rab ḥišeqeynu le-heyšeyr 'aṣmenu el yedi'at ha-qawim halaṣiim u-ma'amarim ha-'arebim*.

horim : *'al birekhot horay* (Gn 49, [26]), que l'on a interprété comme le père en disant qu'il était nommé ainsi parce qu'il cause la grossesse (*heriyon*)[69].

Ce dictionnaire contient six cent cinquante-trois entrées ; une quarantaine dépassent dix synonymes (aucune n'en donne moins de deux, sachant que le mot qui fournit l'entrée est lui-même compté). Il n'est pas le premier en son genre : il avait été précédé de loin par un *Ḥotam tokhnit* d'Abraham Bedersi (2e moitié du XIIIe siècle), qui est peut-être l'ouvrage qu'il critique par une allusion, fol. 107vo-108, à propos des termes obscurs, à « des gens qui ont mal fait ».

La préface montrait un travail en vue de la rhétorique écrite et orale, sans rien qui indique *a priori* qu'il s'agisse de prêcher. Ce qui importe à notre sujet est que la Bible y demeure la source des références, c'est-à-dire qu'elle est la norme des significations des mots aussi bien que du lexique de la langue hébraïque, au moins en vue d'une pratique littéraire que l'introduction ne précise malheureusement pas. On peut penser également que l'ouvrage a pu être employé, par des exégètes juifs ou chrétiens, en tant que concordance du traitement biblique des notions, permettant, grâce au relevé des synonymes, d'en examiner les occurrences sous différents vocables.

3. *Index des sources rabbiniques*. Isaac Nathan, en livrant sa concordance biblique, indiquait dans sa préface[70] avoir songé à un travail plus ample, incluant les références aux versets dans les talmuds et les principaux *midrashim*. S'il avait reculé devant la tâche, demeurée à l'état de velléité, un de ses compatriotes aixois paraît l'avoir assumée. *Em la-Miqra'*[71], de Maestre Bendig d'Arles, est conservé dans plusieurs manuscrits, avec une brève préface qui parle de l'auteur à la troisième personne, suivie d'un poème de quatorze vers. La documentation en ligne de l'Institut des microfilms de manuscrits hébreux de Jérusalem en recense plusieurs manuscrits ; nous avons consulté l'exemplaire de Parme 2249 (De Rossi 1102), fol. 1-93 : il s'agit d'un index, dans l'ordre du texte biblique[72], scandé, pour le Pentateuque (fol. 1v-34v), par les péricopes, puis par les noms des autres livres bibliques, les Psaumes (fol. 64-76) étant numérotés, ainsi que les chapitres des Proverbes ; sont relevés les versets ou fragments de versets, ou bien des gloses portant sur des passages bibliques, cités dans les traités du Talmud ; chaque entrée n'occupe qu'une ligne : les mots bibliques, sous le titre de la péricope, le nom du livre

---

69. Tout cela provient du commentaire de Rachi sur Gn 49, 25 et 26.

70. R. Ben-Shalom, « *Me'ir Nativ* : the First Hebrew Concordance », p. 326-328 et son édition, p. 358.

71. Titre peu traduisible, littéralement « La source du texte biblique », qui fait pendant à *Em la-masoret*, « La source de la tradition », dont il est question plus bas. Ils renvoient à deux principes qui s'opposent dans le Talmud (TB *Sanhedrin* 4a ; *Sukkot* 6b) mais en des sens différents : *em la Miqra'* y fait référence au texte biblique tel qu'on le lit (qu'on le vocalise) et *em-la masoret* à la manière dont on l'écrit par tradition.

72. Ce qui ne correspond pas au projet d'Isaac Nathan, qui avait envisagé un groupement par notions.

ou le numéro du psaume correspondant et suivant l'ordre du texte, sans autre référence par rapport à la source biblique, sont suivis de la ou des références au Talmud avec l'indication du chapitre, moyen de repérage très approximatif et donc incommode[73] ; par exemple, fol. 2 :

> « Et s'achevèrent les cieux et la terre et tout leur entour » [Gn 2, 1] *Ro'š ha-šanah,* ch. 1 ; *Ḥullin*, ch. 3 ; *Šabbat*, ch. 19 ; « Tout ce que Dieu a créé dans le monde, il l'a créé "par" l'homme[74], pour montrer que l'homme est un microcosme », *Abot de-R. Nathan*, ch. 30 [31, 3].

Le recueil correspondant comportant le texte des *aggadot* elles-mêmes, nommé dans la préface *Em la-masoret* et donné pour déjà écrit, ne semble pas avoir été conservé.

Plus tard, en Italie cette fois, Aaron de Pesaro, érudit et homme d'affaires mort en 1563, est l'auteur du *Sefer toledot Aharon* (1e éd. Fribourg-en-Brisgau, Israel Zifroni, 1586 ; Venise 1592), concordance des passages bibliques cités dans le Talmud de Babylone, remis ici dans l'ordre du texte de la Bible. Il porte un titre latin parallèle, *Index locupletissimus omnium locorum, in toto Thalmutico opere de sacris Bibliis compraehensorum, summo studio et fidelitate collectus*. Depuis lors, cet index s'est souvent trouvé sous forme abrégée dans les bibles rabbiniques. Il se présente simplement comme une suite dans l'ordre du texte de versets ou fragments de versets suivis de la ou des références aux passages du Talmud de Babylone qui les citent, sous la forme du nom du traité talmudique, du numéro du chapitre et, cette fois, de manière beaucoup plus commode, du feuillet et de la page (recto ou verso), conformes à l'édition de Bomberg.

Le genre fleurit jusqu'à nos jours (*Torah temimah*,[75] *Torah šelemah*[76]). C'est, suivant un autre mode de classement, un outil qui s'apparente aux éditions commentées d'homélies rabbiniques (*aggadot*), tel le *'Eyn Ya'aqob*. Après des tentatives médiévales, elles se sont multipliées dans le judaïsme ibérique des XVe et XVIe siècles, la principale étant le *'Eyn Ya'aqob* (« Source de Jacob ») de Jacob Ibn Ḥabib (v. 1440/1450-1516). Il a été exposé ailleurs quel parti diverses écoles de pensée pouvaient tirer des outils d'investigation systématique de la matière aggadique[77]. Mais, alors que le *'Eyn Ya'aqob* suit l'ordre du texte talmudique, on peut supposer aux instruments inverses dont il s'agit ici, suivant l'ordre du texte biblique, encore une autre fonction : celle

73. Le renvoi aux feuillets paraît s'être imposé très peu de temps après l'impression du Talmud de Babylone par Bomberg, entre 1520 et 1523 ; mais les copies nouvelles d'ouvrages antérieurs ne furent pas mises à jour : c'est le cas de ce manuscrit de Parme copié en 1531.

74. *Be-*, *scil.*, « en vue de lui », donc par lui en tant que cause finale.

75. De R. Barukh Epstein, paru en 1902.

76. De R. Menahem Mendel Kasher, trente-huit volumes parus du vivant de l'auteur entre 1927 et 1983.

77. J.-P. Rothschild, « La philosophie dans la prédication… », p. 528-531.

d'arrimer fortement l'une à l'autre la Loi écrite et la Loi orale, de manière, à la fois, 1° à fortifier dans la conviction des juifs et à opposer à la polémique chrétienne anti-talmudique la conviction que la seconde s'origine dans la première, et 2° à poser comme barrière à toutes les interprétations antinomiques du texte biblique que la Loi écrite ne saurait se lire et se comprendre, il s'entend sous l'horizon juif, que selon les principes et les méthodes de lecture dont est porteuse la Loi orale.

Le petit volume imprimé d'Aaron de Pesaro pouvait être en tout cas un outil de travail de première importance pour les herméneutes juifs ou pour les chrétiens qui s'intéressaient à l'herméneutique rabbinique. Une fois encore, la banalisation par l'imprimerie aidant, on peut lui supposer des utilisateurs de l'une et l'autre confession, savants aussi bien que seulement cultivés.

4. Enfin, on peut citer brièvement (car le manuscrit unique, du XVIe voire du XVIIe siècle, n'en est pas datable précisément et ne date pas le texte), un dictionnaire d'étymologies rabbiniques, là encore un outil exégétique, probablement à l'usage de prédicateurs juifs. Il n'est pas interdit de supposer que l'idée ait pu en être inspirée plus ou moins directement par les *Étymologies hébraïques* du haut moyen âge latin. Mais, en l'état de la bibliographie de ce texte (inexistante, sauf erreur), ce n'est pas non plus une nécessité ; les temps étaient à la mise en listes de mots, de proverbes, etc. et l'idée des étymologies a pu se former par d'autres voies, ne serait-ce qu'à partir de la prise au sérieux de l'essentialisme du récit de la nomination des animaux par Adam dont il a été question plus haut. Il comporte environ cinq cent quatre-vingts noms communs, classés par lettres (la lettre *peh* n'est pas présente), suivis de quatre-vingt-quinze noms propres.

Ce dictionnaire n'est pas uniquement biblique ; il ne s'agit assurément pas d'une tentative relevant de la méthode grammaticale ou proto-linguistique dans laquelle la science moderne se cherche des ancêtres : c'est un *Ṭa'amey ha-šemot*, « Significations des noms », anonyme, copié dans une écriture italienne, occupant les fol. 132-163v du manuscrit Oxford, Bodleian Library, Opp. Add. Qu. 3.

On jugera de sa méthode par quelques entrées : *eyeh ašer eyeh* (Ex 3, 14). Dieu est appelé ainsi à cause de l'*alef* du futur, des lettres *hyh* (qui sont le « passé » du verbe être) et du mot lui-même qui est une désignation (*scil.*, à valeur de présent ; ce qu'illustre peut-être la suite du verset : « *Eyeh* m'a envoyé ») ; de la sorte, il désigne le passé, le présent et le futur (et c'est une caractéristique de Dieu dans la pensée rabbinique et la liturgie ; voir l'hymne *Adon 'olam* qui clôt les prières du coucher et ouvre l'office du matin dans tous les rites) et il [tient lieu] du Tétragramme (le nom particulier de Dieu, où se reconnaît aussi la racine du verbe « être »).

> *Aron*, « arche ». L'Arche sainte est ainsi nommée à partir du mot *'or* [lumière] car la Torah (qu'elle renferme) est appelée « lumière créée » et que le verset de Pr 6, 23 dit : « la Torah est une lumière ».

> *Ezraḥ*, « un autochtone ». L'habitant ancien de la ville. Il est nommé ainsi, parce qu'il est en vue, qu'on sait qui il est et quelle est sa famille, à partir du mot qui signifie « briller » en parlant du soleil, car briller est sa façon de se faire voir, il est caché jusqu'au moment où il brille et en brillant il se fait voir.

Les références à la littérature rabbinique ne sont pas explicitées. Ainsi fol. 141 : *Ḥazir* (« le porc »). Nos maîtres ont expliqué pourquoi il a été nommé ainsi : c'est que Dieu le fera un jour revenir (*le-haḥziro* ; c'est le terme habituel qui désigne la pénitence) vers Israël (où se confondent la réalité zoologique et une symbolique morale qui admettent l'une et l'autre l'idée d'une « conversion » à l'*eschaton*). L'identité de processus de « dérivation » est mise en évidence : fol. 142v°, le mot *'šh* semble avoir été barré, en tout cas vocalisé (*išeh*), et deux étymologies se suivent : celle du nom de la femme, barrée, et celle du sacrifice, qui fait référence à la précédente : « [...] comme il est écrit qu'à partir [du nom] de l'homme la femme fut nommée [d'après Gn 2, 23 : *le-zo't yiqare' išah ki me-iš luqaḥah zo't*], ainsi le sacrifice [le fut à partir du feu], parce qu'il est consumé par le feu ». Quelques entrées sont barrées : *ibid.*, une définition du « nez » : « [...] ce mot [qui désigne aussi la colère] sert à désigner le nez parce que le courroux et la colère se reconnaissent à [l'aspect du] nez » ; comprendre la raison de ce genre de suppressions pourrait renseigner sur le type de « vérité » recherché ; est-ce, ici, le peu de réalité psychologique ou physiognomonique de la mise en rapport de la colère et de l'aspect du nez qui est en cause ? *Ibid.*, une entrée exceptionnellement longue *Ayelet ha-šaḥar* (« la biche de l'aurore » [Ps 22, 1]) qui renvoie au *Zohar* sur la péricope de *Pinḥas* (Nb 25, 10-30, 1) permet d'envisager qu'il s'agisse d'un ouvrage d'inspiration au moins partiellement kabbaliste.

Si l'on s'interroge sur l'usage de ce dictionnaire, on peut songer à une aide à la prédication, comme il en existe tant depuis longtemps du côté latin (qu'on pense aux *distinctiones*). Mais rien n'est moins sûr : la prédication hébraïque n'est ni un phénomène aussi massif et fondamental qu'en chrétienté ni n'impose de former ou d'aider une foule de clercs peu instruits mais statutairement tenus de prêcher. Le prédicateur juif se propose comme tel, c'est déjà un homme instruit. C'est là sans doute une des raisons pour lesquelles on ne connaît presque pas d'instruments juifs d'aide à la prédication[78]. On peut en revanche supposer qu'un tel recueil pût être utile à l'étude privée (individuelle ou collective). Si, du point de vue de l'étude latine de la Bible, un tel répertoire peut sembler archaïsant, du point de vue de l'hébreu il entre entièrement dans le champ de ce qu'on peut appeler une grammaire – en l'occurrence, une étymologie – de théologiens. S'il ne s'agit par là que de produire des effets de

78. Les références majeures à propos de la prédication juive et de ses instruments sont deux ouvrages de M. Saperstein, *Jewish Preaching 1200-1800*, New Haven 1989 et *« Your Voice Like a Ram's Horn ». Themes and Texts in Traditional Jewish Preaching*, Cincinnati 1996 (Monographs of the Hebrew Union College, 18).

sens intéressants (ou, même, simplement, plaisamment ingénieux, à titre de jeu littéraire) ou si l'on espère bel et bien atteindre une vérité des choses qui serait homothétique à celle des mots, est une autre question.

Une entrée comme *hafṭarah* (fol. 138), avec trois explications, conduit à contester ce qui précède : le mot n'est pas biblique, et ce que l'on en expose est bien simple, trivial même (de sorte qu'on pourrait être tenté de réintroduire la destination à un public chrétien), et pas de nature à engager des vérités métaphysiques : la *hafṭarah* est ce que l'on lit d'un prophète ; on le lit de la sorte [a] parce qu'il fut interdit aux juifs de lire la Torah et à la place ils instituèrent [la lecture d'au moins] vingt-et-un versets prophétiques [ce qui correspondrait, dans la Torah, à sept appelés devant lire chacun au minimum trois versets], s'acquittant [*nifṭarin*] de la sorte de la lecture de la Torah ; [b] R. Tarfon a écrit que c'est parce qu'il est dit dans [TB] *Soṭa* que tant qu'un rouleau de la Loi est ouvert il est interdit de parler même de Torah, mais qu'après la lecture on peut recommencer à parler : [*hafṭarah*] s'entend alors d'après le verbe : « permettre » (*paṭar*) ; [c] certains disent que cela a à voir avec la formule : *eyn mafṭirin aḥarey Pesaḥ afiqoman* (« On ne termine [autre sens de *paṭar*] pas par un dessert après [la consommation du sacrifice de] la Pâque »), parce qu'après la lecture de la *hafṭarah* l'office du matin est terminé et fait place à celui de *Musaf.*

Explication tripartite sur le même modèle à propos du mot *ma'akhelet* (« couteau », mais aussi « mangeuse »), fol. 148 : [a] le couteau est ainsi appelé parce qu'il dévore et extermine ; [b] nos maîtres ont expliqué qu'il était ainsi nommé parce qu'il rend licite [par l'abattage rituel] le fait de manger [de la viande] ; [c] autre explication : tout ce que les juifs mangent dans ce monde, ils le mangent par le mérite de ce couteau [allusion probable aux mérites acquis grâce au « sacrifice » d'Isaac refusé par Dieu à l'ultime instant, le couteau *(ma'akhelet)* d'Abraham étant déjà levé, Gn 22, 10].

Quelles que soient ses motivations (curiosité érudite, pédagogie ou autre), l'auteur fait appel à des sources pertinentes comme le *'Arukh* (dictionnaire talmudique du XIe siècle ; lu peut-être dans l'éd. de Pesaro, 1516-1517), par exemple au fol. 143, entrée *Ṭebel* ; au fol. 151, entrée *Neśi'im* ; il cite le *Baḥur* d'Élie Lévita (fol. 146, entrée *Komarim*) ou encore Gersonide (fol. 146v^o^, entrée *Koaḥ*).

Les noms propres de la fin ne sont pas tous bibliques ; les mots de la première partie non plus : on relève ainsi dans les débuts de la lettre *aleph asimon, amora'im, apotiqi, anporiya, apoṭropos*, etc. On perçoit que l'on accède ici à un autre moment de l'histoire de l'hébreu, dans lequel la Bible n'est plus le point de référence absolu (même s'il demeure quantitativement le plus important), et que l'on sort, par suite, des limites du propos de la présente enquête.

On conclura simplement que le présent survol aura au moins montré la grande inventivité et la non moins remarquable diversité des intentions des juifs biblistes entre la seconde moitié du XVe et la première moitié du XVIe siècle.

Diversité dont le caractère largement inexploré, ou insuffisamment exploré, des sources, dont nous avons signalé quelques-unes, ne permet pas encore de prendre la mesure exacte.

Annexe I

Travaux juifs sur la Bible hébraïque

Sont indiquées les dates d'élaboration (en romains) et d'impression (en italiques), vers 1400-vers 1550[79].

[vers 1235 (?) rédaction : Hugues de Saint-Cher, o. p., concordance de la Bible latine]
Après 1395 rédaction : Pereṣ Trabot, *Maqrey dardeqey*, dictionnaire biblique hébreu-français/arabe/italien
1403 rédaction : Profiat Duran *Ma'aseh efod*, grammaire
1437-1447 rédaction : Isaac Nathan, *Me'ir natib*, concordance
vers 1450 (?) rédaction : Me'ir Bendig d'Arles, *Em la-Miqra'*, index des références talmudiques
1478-1479 1e éd. (Rome) : David Qimḥi, *Sefer ha-šorašim* (dictionnaire de la Bible, xiie-xiiie siècle)
1480 (?) édition (s. l.) : 1e Bible hébraïque imprimée
1480 rédaction : Salomon b. Abraham d'Urbino, *Ohel mo'ed*, dictionnaire des synonymes
1486-1487 rédaction puis copie (?) : Moïse Ibn Ḥabib, *Peraḥ šošan*, grammaire
1487-1488 édition (Naples) : Pereṣ Trabot, *Maqrey dardeqey*, dictionnaire
1487-1488 édition (Naples) : Mardochée b. Menahem (?), dictionnaire hébreu-allemand
1488 édition (Naples) : Moïse Qimḥi, *Mahalakh šebiley ha-da'at*, grammaire (xiie siècle)
1489-1490 et 1490-1491 éd. (Naples) : David Qimḥi, *Sefer ha-šorašim*
1504 réd. (Padoue) : Élie Lévita, comm. sur la grammaire *Mahalakh šebiley ha-da'at* de Moïse Qimḥi (xiie siècle)
[*1506, éd. (Pforzheim) :* Reuchlin, *Rudimenta hebraica*]
1507-1508 éd. (Pesaro, anon.) : comm. sur le *Mahalakh*
1512-1513 éd. (Constantinople) : David Qimḥi, *Sefer ha-šorašim*
1513 copie : Isaac Kohen d'Alessandria, glossaire hébreu-yiddish du Pentateuque
1516-1521 rédaction (Rome) : Élie Lévita, *Sefer ha-zikhronot*, concordance massorétique
1516-1517 (Venise) : Miqra'ot gedolot, Bible et comm. rabbiniques, éd. Felix Pratensis (néophyte)
1517-1518 rédaction et édition (Rome) : Élie Lévita, *Sefer ha-baḥur*, morphologie générale

79. Cette liste, rapidement constituée dans le seul but de donner à voir l'arrivée massive et rapide, sur le marché du livre imprimé, simultanément de travaux classiques de la philologie biblique juive et d'ouvrages nouveaux, est certainement incomplète.

1517-1518 rédaction et édition (Rome) : Élie Lévita, *Sefer ha-harkabah*, étude des formes irrégulières
1519 rédaction et édition (Rome) : Élie Lévita, *Pirqey Eliyahu*, sur la dérivation des formes
1519 ms. unique (Carpentras) : Isaac Nathan, *Me'ir natib*, concordance
1523 édition posthume (Venise) : Abraham de Balmes, *Miqneh Abram*, grammaire
1523-1524 éd. (Venise) : Isaac Nathan, *Me'ir natib*, Concordance
1524-1525 éd. (Venise) : Miqra'ot gedolot, Bible et comm. rabbiniques, éd. Jacob b. Ḥayim Ibn Adoniyah
1526-1531 réd. (Rome-Venise) : Élie Lévita, *Meturgeman*, dictionnaire du *targum*
1529 éd. (Venise) : David Qimḥi, *Sefer ha-šorašim*
1532-1533 éd. (Salonique) : David Qimḥi, *Sefer ha-šorašim*
1532-1534 éd. (Constantinople) : Sefer mikhlol, grammaire de David Qimḥi
1534-1535 éd. (Cracovie) : R. Anschel, *Mirkevet ha-mišneh* (dictionnaire hébreu-yiddish de la Bible, xv[e] [?] siècle).
1536 rédaction II (Venise) : Élie Lévita, *Sefer ha-zikhronot*, concordance massorétique
1538 réd. et éd. (Venise) : Élie Lévita, *Masoret ha-masoret*, sur la massore
1538 réd. et éd. (Venise) : Élie Lévita, *Ṭub ṭa'am*, sur les signes de cantilation
1540-1541 réd. et éd. (Venise-Isny) : Élie Lévita, *Tišbi*, dictionnaire
1541 éd. (Isny) : Élie Lévita, *Meturgeman*, dictionnaire du *targum*
1541-1542 réd. et éd. (Isny) : Élie Lévita, *Šemot debarim*, dictionnaire hébreu-latin-allemand
1544-1545 éd. (Venise) : David Qimḥi, *Sefer mikhlol*, annoté par Élie Lévita
1544-1545, etc. 2 éd. (Venise) : David Qimḥi, *Sefer ha-šorašim*, annoté par Élie Lévita
1546 éd. (Venise) : Élie Lévita, *Diqduqim* (comm. au *Mahalakh* et autres brefs ouvrages de grammaire)
1547 copie (Fiorencella [Plaisance]) : *Mikhlal yofi*, explication des mots rares suivant l'ordre du texte
1548 édition (Venise) : Salomon b. Abraham d'Urbino, *Ohel mo'ed*, dictionnaire des synonymes

Annexe II

Tables des matières de trois grammaires inspirées de la logique modiste

Peculium Abrae (1533)	*Peraḥ šošan* (1486-1487)	*Ma'aseh efod* (1403)
Caput primum in definitione grammaticae linguae sanctimoniae et ipsius partitione in eius partes primas modo communi	Introduction [nature de la langue]. I[e] partie (sans titre) : six chapitres : 1) définition de la grammaire ; 2) les quatre causes de la langue, et qu'elle n'est pas conventionnelle ; 3) pourquoi l'hébreu est appelé *lešon ha-qodeš* (Maïmonide, Nahmanide, Efodi [évoque aussi la position des kabbalistes]) ; 4) définition de la lettre, les 3 causes qui font fonder l'écriture, pourquoi on a institué les *ṭe'amim* et qui l'a fait ; 5) les points d'articulation et les difficultés des premiers grammairiens sur ce sujet ; 6) les phonèmes selon les points d'articulation et méthode pour les connaître	Ch. 1) nature de la langue en général ; 2) cause finale de l'imposition (*hanaḥah*) de la langue ; 3) cause efficiente de la langue ; 4) les parties du discours et leurs causes ; 5) définition de la lettre et raisons pour lesquelles elle est vocalisée et accentuée ; 7) déficience qui a atteint l'hébreu qui avait été la langue la plus parfaite ; 8) la science de la langue (grammaire), son niveau parmi les autres sciences et le type de démonstration qui y a cours ; 33) pourquoi l'hébreu est appelé *lešon ha-qodeš*

Caput secundum in numero litterarum et ipsarum nominibus et ipsarum forma in scriptura ; et ipsarum prolatione in pronunciacione et ipsarum partitione in comparacione ad seipsas et ad dictiones compositas ex eis	II[e] partie, les lettres, comportant vingt chapitres : 1) les quatre parties qui incluent toutes les lettres ; 2) leurs quatre usages ; 3)-13), usages des diverses lettres ; 14) la substitution de lettres ; 15) l'ajout de lettres ; 16) l'absence de lettres ; 17) lettres propres à être associées ; 18) inversion de lettres ; 19) les *dageš* et leurs espèces ; 20) lettres qui le reçoivent, qui ne le reçoivent pas, et exceptions	6) les organes phonateurs qui concourent à la phonologie de l'hébreu ; 13) l'emploi des lettres ; 14) les substitutions de lettres ; 31) lettres *begadkefat*
Caput tertium est caput punctorum in quo explicabimus numerum punctorum ipsorumque nomina et ipsorum figuram in scriptis ; et pronunciationes ipsorum in prolatione et partitionem ipsorum in comparatione ad se ipsa et ad composita ex eis	III[e] partie, les voyelles : introduction et neuf chapitres ; il y a dix voyelles	
Caput quartum de diuisione linguae hebreae in ipsius partes primas et comparatione ipsarum adinuicem ; et electio ipsius partis primae ; quod est ipsum nomen ; et ipsius expositio et formatio secundum omnes ipsius partes et ipsius species et ipsius formas in omnes ipsius partitiones essentiales et accidentales	IV[e] partie, le nom : présentation et trente-deux chapitres : 1) définition du nom, formation des noms ; 2-28) morphologie ; 29) 5 catégories d'adjectifs selon leur sens ; 30) 5 différences entre le substantif et l'adjectif ; 31) 3 catégories de noms et leurs subdivisions, et sens de ces divisions en hébreu ; 32) neuf accidents morphologiques du nom	9) divisions du nom ; 24) divisions du nom semblables à celles du verbe

Caput quintum est caput uerbi in quo exponemus ipsum uerbum secundum omnes ipsius conditiones et ipsius partes et eius euenta prout diiudicabit grammatica linguae hebreae	V[e] partie, le verbe (avec trois sous-parties : a/ définitions et discussions, b/ les schèmes et leurs particularités ; c/ 26 chapitres de morphologie)	10) l'infinitif ; 11) définition du verbe ; 12) le schème ; 15) introduction à la division en schèmes ; 16-23) morphologie verbale
		25) moyens de reconnaître les racines des verbes, des noms et des particules ; 27-28) quelques racines à connaître pour comprendre l'Écriture
	VI[e] partie, les pronoms	26) les pronoms
Capitulum sextum et est caput dictionum rationis	VII[e] partie, les particules	30) les particules
Capitulum septimum est capitulum compositionis et regiminis		29) altérations de l'ordre chronologique dans l'Écriture, à connaître en vue de sa compréhension sur la base des chapitres précédents
Capitulum octuauum et ultimum pronunciationis et accentuum		32) notre déficience présente en fait de lecture et de prononciation
Capitulum de accentibus Sacrae Scripturae mei Calo filii viri sapientis et expertissimi rabi Dauid Calonymos ; ad complementum libri מקנה אברהם (*sic*) eruditissimi Abrahae de Balmis ; olim defuncti derelinquentis quidem librum ipsum non completum[1]		

1. Ceci contredit l'intitulé du chapitre précédent, le ch. 8, en tant que « dernier ».

LA BIBLE DE SANTI PAGNINI (1528)

Gilbert Dahan
CNRS – EPHE

Même si c'est le concile de Trente qui officialise la chose[1], le texte biblique de référence en Occident est depuis l'époque de Charlemagne (voire antérieurement, dans la pratique) la traduction latine qui a reçu le nom de Vulgate et dont une grande partie est l'œuvre de Jérôme, qui a ou bien traduit directement ou bien assuré une révision[2]. Pendant tout le moyen âge, et notamment au XIIIe siècle, ce texte fait l'objet d'examens critiques, dont nous possédons les fruits dans la littérature des correctoires[3], dont certains seront utilisés au XVIe siècle pour l'édition sixto-clémentine (mais aussi pour des éditions antérieures). À côté de ce travail spécifiquement critique, quelques auteurs s'efforcent de comparer la traduction latine aux originaux hébreux (araméens) et grecs[4]. Le renouveau des études des langues et l'humanisme donnent un nouvel élan aux études bibliques : mais la Vulgate continue à être le texte de base, même si des éditions nouvelles en sont données (celle de Robert Estienne, par exemple), qui provoquent parfois des malaises dans le monde traditionnel[5]. Des traductions nouvelles de la Bible en latin voient difficilement le jour,

---

1. IVe session, 8 avril 1546, *Decretum de editione et usu sacrorum librorum*.
2. Voir notamment S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Nancy-Strasbourg-Paris 1893 ; R. Loewe, « The Medieval History of the Latin Vulgate », dans *The Cambridge History of the Bible*, t. II, *The West from the Fathers to the Reformation*, éd. G. W. H. Lampe, Cambridge 1969, p. 102-154 ; plusieurs contributions du volume *La Bibbia « Vulgata » dalle origini ai nostri giorni*, éd. T. Stramare, Rome 1987.
3. Voir H. Denifle, « Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts », *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 4 (1888), p. 264-311 et 471-607 ; G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XIIe-XIVe siècle*, Paris 1999, p. 161-238 (et diverses autres études sur des points précis).
4. Ainsi Nicolas de Lyre dans son *Tractatus* (voir ci-après n. 18).
5. Voir, par exemple, D. Barthélemy, « Origine et rayonnement de la "Bible de Vatable" », dans *Théorie et pratique de l'exégèse*, éd. I. Backus et F. Higman, Genève 1990, p. 385-401 [repris dans son recueil d'études *Découvrir l'Écriture*, Paris 2000, p. 109-122].

10.1484/M.BEHE-EB.5.115674

notamment en milieu réformé[6]. La traduction du dominicain Santi Pagnini se présente comme une traduction nouvelle, au moins pour les livres du canon hébreu de l'Ancien Testament[7]. Mais, même si elle sert par la suite d'appui à des entreprises novatrices et liées aux réformes, elle n'a rien de révolutionnaire (et Max Engammare a montré l'aspect traditionnel de son herméneutique dans son *Isagoge*[8]). Santi Pagnini ne prétend pas remplacer la Vulgate : il veut offrir à ses contemporains un moyen d'accès à l'hébreu (ou, assez différemment, au grec) avec quelque chose qui ressemble aux traductions juxtalinéaires du XIXe et du début du XXe siècle (la pratique se poursuit dans les études bibliques). Très significativement est cité dans les éléments préliminaires de sa Bible le canon *Inter sollicitudines* du concile de Vienne (1314), sous Clément V, qui prône l'étude des langues (hébreu, arabe, araméen) et demande que soient instituées des chaires de ces langues dans les universités de Paris, Oxford, Bologne et Salamanque et au siège de la curie pontificale[9]. Le texte est repris dans le droit canon[10] ; c'est dire que la question a toujours été considérée comme importante mais c'est le renouveau de l'humanisme qui, plus que les tentatives de créations de chaires au XIVe siècle[11] (sauf dans les *studia* dominicains), fait entrer ces préoccupations dans la réalité. La Bible de Santi Pagnini, publiée en 1528 (nouveau style – l'achevé d'imprimer donne le 29 janvier 1527), à Lyon, dans les presses d'Antoine de Ry, s'inscrit dans cette volonté d'aider à l'apprentissage des langues de la Bible. Elle se présente comme une bible latine traditionnelle, avec l'adjonction d'un lexique d'*interpretationes nominum*, comme la plupart des bibles à partir du XIIIe siècle[12] ;

---

6. Par exemple, celle de S. Münster, *Miqdash Adonaï.[...] Hebraica Biblia latina*, Bâle 1534 (voir, ici même, l'étude d'E. Shuali).
7. Sur Pagnini, voir notamment T. M. Centi, « L'attività letteraria di Santi Pagnini (1470-1536) nel campo delle scienze bibliche », *Archivum Fratrum Praedicatorum* 15 (1945), p. 5-51 ; A. Morisi Guerra, « Santi Pagnini traducteur de la Bible », dans *Théorie et pratique de l'exégèse*, p. 191-198.
8. « Sante Pagnini, traducteur *ad litteram* et exégète *secundum allegoriam* de l'Écriture (1520-1536) », dans *Philologie et subjectivité*, éd. D. de Courcelles, Paris-Genève 2002, p. 41-52.
9. *Biblia*, Lyon 1528 (voir ci-après), partie initiale non foliotée : « Clemens quintus in concilio Viennensi. »
10. *Clémentines* lib. V, tit. 1, ch. 1, *Corpus iuris canonici*, éd. E. Friedberg, Leipzig 1879, t. II, col. 1179. La bulle de Léon X, du 4 mai 1515, ayant le même *incipit*, concerne le problème de l'impression des livres.
11. G. Dahan, « La connaissance et l'étude des langues bibliques dans le monde chrétien d'Occident, XIIe-XIVe siècles », dans *Les origines du Collège de France (1500-1560)*, éd. M. Fumaroli, Paris 1998, p. 327-355 ; « L'hébreu dans les études bibliques, du moyen âge à la Renaissance », dans *Les hébraïsants chrétiens en France au XVIe siècle*, éd. G. Dahan et A. Noblesse-Rocher (sous presse).
12. Sur les lexiques médiévaux, voir mon étude « Lexiques hébreu-latin ? Les recueils d'interprétations des noms hébraïques », dans *Les manuscrits des lexiques et glossaires, de l'Antiquité à la fin du moyen âge*, éd. J. Hamesse, Louvain-la-Neuve 1996 (Textes et études du moyen âge, 4), p. 481-526. C'est le lexique dont l'*incipit* est *Aaz apprehendens* qui s'impose au XIIIe siècle. Le lexique de Pagnini, *Liber interpretationum nominum hebraicorum*, a pour *incipit* : « Aaron, quaere in Aharon[…] Abba syrum est nomen, hoc est pater… »

et il est intéressant de noter que le titre insiste plus sur ces *interpretationes* que sur l'apport fourni par les traductions nouvelles[13]. Quoi qu'il en soit, la part des nouveautés est grande : tout l'Ancien Testament (sauf les deutérocanoniques) est l'objet d'une traduction nouvelle, les deutérocanoniques sont rejetés à la fin de l'Ancien Testament, et il y a une numérotation des versets, dont on reparlera. Je voudrais précisément déterminer la part des *nova* et des *vetera* dans cette bible, en m'intéressant successivement au canon de l'Écriture, à la connaissance que Pagnini a de l'hébreu et du grec et en tentant de définir quelques-unes de ses options de traducteur[14].

Le canon

Les bibles prennent une forme fixe au XIIIe siècle, dans le cadre d'une production quasi-industrielle nécessitée par l'essor des études, avec les universités naissantes et les *studia*[15]. Cette forme se maintient jusqu'à la période moderne. Le texte lui-même n'est pas fixé (depuis l'époque carolingienne, on l'a dit, c'est la Vulgate qui est adoptée) mais différents éléments extérieurs caractérisent ces bibles, qualifiées parfois de « parisiennes » : la présence de prologues (prologues généraux et particuliers à chaque livre), le plus souvent hiéronymiens, la numérotation des chapitres, l'adjonction d'un lexique des noms propres, *Interpretationes nominum hebraicorum* (c'est la liste commençant par *Aaz apprehendens* qui devient standard) et l'ordre des livres[16]. On constate que les prologues, qui subsistent dans les vulgates imprimées au XVIe siècle, ont disparu chez Santi Pagnini ; en tête de la Bible on a des éléments personnels ou circonstanciels : recommandations d'Adrien IV et de Clément VII, échange de lettres avec Pic de la Mirandole et préface de Santi

---

13. Page de titre : « *Biblia*. Habes in hoc libro prudens lector utriusque instrumenti nouam tranlationem [sic] aeditam a reuerendo sacrae theologiae doctore Sancte Pagnino Lucensi concionatore apostolico Praedicatorii ordinis, necnon et librum de interpretamentis hebraicorum, aramaeorum graecorumque nominum, sacris in literis contentorum, in quo iuxta idioma cuiuscumque linguae propriae ponuntur interpretationes, deriuationes ac eorum compositiones adamussim disquiruntur, citantur loca et codicum latinorum varietates subnotantur, et corrupta ac deprauata propriae restituuntur scriptioni, accentus quoque per impositas virgulas commonstrantur, singulis in capitibus quot sint versus in hebraeis codicibus, recensetur ut pauca sint desideranda. Habes et in libri fronte eiusdem ἐπιτομήν, id est Abbreuiationem librorum historialium veteris instrumenti, et erratorum castigationes quas quisque exacte conspiciens suum corrigat librum, duas Ioannis Francisci Pici Mirandulae domini egregias Epistolas ad eundem, Epistolam translatoris ad Clementem septimum, Pontificem maximum, et proemium in quo maximis efferuntur laudibus sacrae literae. »
14. On pourra avoir une première vue d'ensemble en lisant les textes de Gn 22 et de Lc 11 donnés en annexe.
15. Sur cette production, voir R. Branner, *Manuscript Painting in Paris during the Reign of Saint Louis. A Study of Styles*, Berkeley-Los Angeles-Londres 1977.
16. Voir l'étude ancienne mais toujours utile de J. P. P. Martin, « Le texte parisien de la Vulgate latine », *Le Muséon* 8 (1889), p. 444-466 ; 9 (1890), p. 55-70 et 301-316.

Pagnini. En revanche, Pagnini retrouve une tradition antérieure aux bibles parisiennes, avec ce qu'il appelle *Epitome id est Abbreuiatio*, uniquement pour les livres historiques canoniques (puis pour les quatre évangiles, sous le titre de *Elenchus*) ; de Job aux Prophètes, il ne donne que les titres avec une brève présentation, par exemple pour les Proverbes :

> Vicesimus est Mislé, id est parabolae, aut similitudines Selomoh filii Dauid etc. graecis est παροιμίαι, id est prouerbia folio 212.

(Cela joue donc également le rôle de table des matières.) Notons encore que les titres sont donnés selon une présentation ancienne, avec l'original hébreu et le titre latin ; par exemple « Incipit liber Sophtim, id est Iudicu<m>, interprete Sancte Pagnino Lucensi… » Les chapitres suivent la numérotation habituelle depuis le XIIIe siècle et un copieux *Liber interpretationum nominum hebraicorum* (il comporte 150 pages et est précédé d'une préface) clôt le volume. On constate donc qu'en dehors de l'absence des prologues, la présentation est traditionnelle.

L'ordre des livres est celui des bibles parisiennes (qui correspond au canon courant au moyen âge). Ce qui, dans les bibles médiévales, est appelé Rois I à IV est distingué chez Pagnini en livres I et II de Samuel et livres I et II des Rois ; comme d'habitude, les Actes suivent les épîtres pauliniennes. Mais l'originalité de cette bible est de traiter séparément les deutérocanoniques (que Pagnini appelle « Libri Agyographi qui non sunt in hebraeo inter canonicos libros ») ; ils sont mis après les livres de l'Ancien Testament du canon hébraïque (et avant le Nouveau Testament) ; cela vaut aussi bien pour le texte lui-même que pour l'*Epitome*, qui les présente ainsi : « Sequuntur modo libri qui non sunt in hebraeo qui hagiographi dicuntur, hoc est sancta scripta » ; sont donc donnés *Thobiah*, *Iehudith*, la *Sagesse*, l'*Ecclésiastique*, *Baruch*, *Maccabées* I et II. Contrairement au reste de la Bible, les prologues traditionnels sont donnés pour chacun de ces livres. On observe également que les additions grecques d'Esther et de Daniel ne figurent pas dans ces livres (ni intégrées à leur place ni rejetées à la fin). Mais la traduction des deutérocanoniques est la Vulgate ; du reste, dans les titres, Pagnini ne se définit pas comme « traducteur » comme pour le reste de la Bible (par exemple, « Incipit liber Iesahiahu *interprete* eodem Sancte Pagnino Lucensi », la formule est récurrente) mais comme réviseur (par exemple, « Incipit liber Sapientiae *recognitus* per eundem Sanctem Pagninum… ») ; les différences qu'il y a par rapport à l'*editio maior*[17] proviennent de manuscrits médiévaux ou sont des fautes (de copie ou d'étourderie). Mais, comme pour le Nouveau Testament, les noms

17. Nous prenons pour texte de référence l'édition des moines de Saint-Jérôme, *Biblia sacra iuxta Latinam vulgatam versionem*, 18 volumes, Rome-Cité du Vatican 1926-1994 (nous désignons cette édition comme *editio maior*).

propres reçoivent leur forme hébraïque ; par exemple, au début de Baruch : « Et haec uerba libri quae scripsit Baruch filius Neriah filii Mahaseiah filii Sidchiah filii Sedei filii Chilchijah… »

On l'a dit, les numéros des chapitres correspondent à la capitulation « moderne » du XIIIe siècle. Mais la nouveauté de la Bible de Pagnini est la numérotation des versets. Au moyen âge, bien que distingués par des capitales ornées, les versets ne sont pas numérotés ; une division *virtuelle* des chapitres en sept parties, identifiées par les lettres de a à g permet de s'y retrouver (le système apparaît d'abord dans les concordances de Saint-Jacques) mais les bibles n'ont jamais ces séparations[18]. Il semble bien que Pagnini soit le premier à avoir numéroté les versets – du moins pour les livres du canon hébreu de l'Ancien Testament ; pour les deutérocanoniques et pour le Nouveau Testament, il donne des subdivisions plus grandes, qui ne correspondent pas aux versets ; par exemple, le chapitre 36 de l'Ecclésiastique, qui pour nous comporte 28 versets, a 10 subdivisions chez Pagnini ; ou le chapitre 2 de Matthieu, pour nous 23 versets, a 12 subdivisions. La raison de cette différence est claire : pour l'Ancien Testament hébreu, Pagnini suit rigoureusement les signes de fin de verset *(sof pasuq)* du texte massorétique ; la numérotation actuelle observe précisément cela ; il y a quelques petites différences, qu'il vaudrait la peine d'étudier à partir de bibles hébraïques. Pour les deutérocanoniques et le Nouveau Testament, la recherche est aussi à faire : cela peut se rapprocher de certaines bibles médiévales ; ce n'est en tout cas pas le système des *cola* et *commata* de Jérôme ; il ne s'agit pas davantage des canons d'Eusèbe.

Une dernière remarque concernera les Psaumes. À partir du psaume 10, ils suivent la numérotation de la Vulgate ; après le v. 20 du psaume 9, Pagnini insère la note suivante : « Hic est finis psalmi secundum Hebraeos ». Mais dans le titre Pagnini précise le numéro selon l'hébreu (du moins en principe ; il semble que l'imprimeur n'ait pas bien compris). La numérotation des versets n'est pas la même que la nôtre : le titre qui, dans notre système, est considéré comme v. 1, n'est pas compté chez Pagnini ; ainsi, *Domine, salvum fac regem*, qui pour nous est Ps 19, 10, est le v. 9 chez Pagnini (qui traduit : « Domine serua, rex exaudiet nos »). Bien sûr, quand pour nous le verset 1 prolonge le titre, on a la même numérotation (par exemple, le Ps 23 a 10 versets chez Pagnini comme dans nos bibles). Toujours à propos des Psaumes, on observe que, si les titres sont souvent semblables à ceux du psautier *Iuxta hebraicum* de Jérôme, bien souvent Pagnini maintient les termes hébreux qui posent problème : par exemple, Ps 5, *Victori super Hannechiloth* [הנחילות]. *Canticum Dauid*, où Jérôme disait : *Victori pro hereditatibus canticum David*, ou

18. Voir quelques indications dans mon étude « La ponctuation de la Bible aux XIIe et XIIIe siècles », dans *Ponctuer l'œuvre médiévale. Des signes au sens*, éd. V. Fasseur et C. Rochelois, Genève 2016, p. 29-56.

Ps 7, Sighaion Dauid quod cecinit domino super uerba Chus filii Iemini
שגיון לדוד אשר שר לײ על דברי כוש בן ימיני
Jérôme, *Iuxta heb.* : Pro ignoratione David quod cecinit Domino super verbis Aethiopis filii Iemini

Ces considérations sur le canon semblent bien montrer le double visage de la Bible de Pagnini : assurément, c'est un conservateur par bien des aspects mais c'est aussi un novateur qui fait entrer dans un cadre traditionnel des nouveautés : sa connaissance des langues l'oblige à une fidélité aux textes qui bouscule parfois les données reçues. On le constatera encore, c'est davantage le cas pour l'hébreu et l'Ancien Testament.

L'hébreu

La traduction que Pagnini fait de l'hébreu est réputée pour être littérale : nous examinerons plus loin ses options de traduction. Pour le moment je voudrais tenter de déterminer sa connaissance véritable de l'hébreu. Pagnini est un hébraïsant compétent, comme le montrent très amplement ses *Hebraicae Institutiones*, imprimées à Lyon par Antoine du Ry en 1526, où abondent les caractères hébraïques et les remarques très précises sur le système de la langue (elles sont notablement influencées par la grammaire de David Qimḥi). J'analyserai trois points dans la Bible de 1528 : les transcriptions de l'hébreu, le maniement des temps, les questions de vocabulaire. Ayant renoncé à faire des dépouillements complets, j'ai choisi de prendre pour point de comparaison les remarques que fait Nicolas de Lyre dans son « Traité sur les différences entre le texte hébreu et notre traduction (la Vulgate) » (principalement sur la Genèse) : même si le relevé des différences n'est pas exhaustif, les remarques de Nicolas de Lyre sont précises et généralement sûres[19] ; on pourra se demander aussi dans quelle mesure Santi Pagnini a pu s'aider de ce traité. Cependant, Nicolas de Lyre n'est pas concerné par le premier point, puisqu'il ne donne que rarement des transcriptions.

Le système de transcription

Santi Pagnini n'emploie pas de caractères hébraïques dans sa Bible de 1528 mais donne des transcriptions, notamment pour les noms propres, qu'il écrit selon leur prononciation en hébreu, tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament : par exemple, *Iahacob* (Jacob) ou *Iesuah* (Jésus). En outre, comme dans les manuscrits médiévaux, les livres de l'Ancien Testament sont précédés

19. Ms. utilisé : BnF lat. 3359, fol. 25-53v°. Pour une présentation rapide, voir G. Dahan, « Critique et défense de la Vulgate au xive siècle », dans *Exégèse et critique des textes sacrés*, éd. D. Delmaire et G. Gobillot, Paris 2007, p. 119-136 (p. 122-129).

de leur titre en hébreu. Si l'on ajoute à cela le dictionnaire d'*interpretationes* annexé à la Bible, on a un corpus suffisant pour nous permettre de reconstituer son système de transcription. Comme toujours, on se posera la question de la cohérence ou de l'homogénéité : Pagnini est-il toujours fidèle à son système – a-t-il vraiment un système ? À plusieurs reprises, j'ai examiné les transcriptions de l'hébreu fournies par certains auteurs médiévaux, sans y trouver toujours une cohérence parfaite[20]. A priori, le cas de Pagnini est différent, puisque c'est un véritable hébraïsant et que justement sa Bible, on l'a dit, est un moyen d'introduire à l'enseignement de l'hébreu. Bien entendu, je ne ferai pas une étude exhaustive mais signalerai les cas qui posent problème. Auparavant, pour donner une idée globale de ces transcriptions, je considérerai les cinq versets que cite Pagnini dans sa préface, en hébreu translittéré, avec sa traduction (je donne aussi le texte hébreu, la Vulgate et une traduction française[21]) :

Jr 23, 29
הלוא כה דברי כאש נאם יי וכפטיש יפצץ סלע
Halo coh deuari ca es, neúm adonái vchepatthís iephosés sálah
Nonne verbum meum est veluti ignis, et tanquam malleus conterens peream ?
(Vg *numquid non verba mea sunt quasi ignis ait Dominus et quasi malleus conterens petram*)
Ma parole ne ressemble-t-elle pas à ceci : à un feu – oracle du Seigneur – à un marteau qui pulvérise le roc ? *(TOB)*

Ps 119 [Vg 118], 54
זמרות היו לי חקיך בבית מגורי
simiróth haiuli chucchecha bebéth megurái
Cantiones fuerunt mihi praecepta tua in domo (aut loco) peregrinationum mearum
(Vg *carmina erant mihi praecepta tua in domo peregrinationis meae*)
Tes décrets sont devenus mes cantiques dans la maison où je ne fais que passer *(TOB)*

Ps 119 [Vg 118], 174
ותורתך שעשעי
vethoratthcá sahasuhái
Et lex tua ludi mei
(Vg *et lex tua voluntas mea*)
et ta Loi fait mes délices *(TOB)*

---

20. Voir notamment « La prononciation de l'hébreu en France du Nord aux XIIe-XIIIe siècles d'après les transcriptions latines », dans *L'écriture de l'histoire juive. Mélanges en l'honneur de Gérard Nahon*, éd. D. Iancu-Agou et C. Iancu, Paris-Louvain 2012, p. 51-70.

21. La *Traduction Œcuménique de la Bible* (2010), abrégée *TOB*.

Jr 15, 16
ויהי דבריך לי לששן
vaihi deuarca li lesasón
Et fuit verbum tuum mihi in gaudium
(Vg *et factum est mihi verbum tuum in gaudium*)
Ta parole m’a réjoui *(TOB)*

Ps 19 [Vg 18], 11
ומתוקים מדבש ונפת צופים
methuchim midde<b>as, venófeth supim
dulciora melle et fauo fauorum
(Vg *et dulciora super mel et favum*)
Plus savoureuses que le miel, que le miel nouveau ! *(TOB)*

Nous nous appuierons sur ces fragments, en les confirmant par les transcriptions de noms propres et les titres de livres[22]. La prononciation est de type « séfarade ». Passons rapidement sur l’impossibilité en latin de transcrire le son [sh] ; comme les auteurs médiévaux, Pagnini le transcrit par s : *ca es*, pour *ka esh*, « comme du feu », ou *sahasuhái*, pour *sha‘ashu‘ai*, « mes plaisirs ». Cela n’est pas significatif ; à moins que, comme on le constate parfois dans certaines communautés séfarades, la différence entre *s* et *sh* soit très ténue, voire inexistante ; mais je ne crois pas que ce soit le cas ; l’assimilation du *shin* au *sin* est faite plutôt par des personnes peu lettrées et, dans ses *Hebraicae Institutiones*, Pagnini, en donnant l’alphabet hébreu, parle bien de *scin* et de *sin*. De même, je pense que la transcription du *tsade* par s n’a pas de grande portée : dans les versets cités, on a *iephosés* et *supim* ; dans les titres de livres, *Sephaniah* ; dans la liste de Gn 46, on relève *Chesron* ou *Sochar* (de même, dans les *Hebraicae Institutiones*, il parle de la lettre *sadi*). Il y a d’autres sons qui n’existent pas en latin, ni dans les langues latines. Le plus caractéristique est celui du *‘ayin* ; Pagnini le transcrit par h, comme on le voit dans *sahasuhái* ; les noms propres confirment bien cela : *Iahacob* pour יעקב, *Rahamases* pour רעמסס. Dans les *interpretationes*, Pagnini cite à la lettre H les noms de *Hesau* ou de *Hesech* (Gn 26, 20), qui commencent par un *‘ayin*, en renvoyant à ces mêmes noms « sans l’aspiration » : « quaere in nominibus sine aspiratione » ; mais à la lettre E, il précise : « Esau scribe Hesau » ; « Esech scribe Hesec » ; de même, les livres d’Esdras reçoivent pour titres *liber primus Hezrae*, *liber secundus Hezra* [sic] ; le lexique donne aussi « Hamram, alias Amram, sed prius est rectum ». Le *‘ayin* est donc bien transcrit par H, qui implique une aspiration forte. Autre difficulté, le son ḥ de la lettre *ḥet*, confondu avec [kh] en prononciation ashkenaze. Il est transcrit par ch en Ps 119, 54 : *chucchecha*, חקיך, « tes lois », mais le même mot montre

22. J’utilise une transcription simplifiée, proche de celle de l’*Encyclopaedia Judaica* (particulièrement : *ḥ* pour *ḥet*, *kh* pour *khaf*, *‘* pour *‘ayin*, etc.).

aussi que ch transcrit également le son [kh]. Dans les noms propres, je relève des transcriptions par h : *Simhon*, *Hanah*, une transcription par c : *Pincas*, mais aussi par ch comme dans *Chanoch* (Gn 46, 9), avec ici aussi la confusion entre *ḥet* et *khaf*, et dans le même verset *Chesron*. Dans les titres de livres, nous avons *Chaggai* (Aggée), *Iechezchel*, *Chabbacuc*. Même si domine le ch, il semble que la transcription du *ḥet* ne soit pas homogène.

Passons au son [kh], déjà évoqué : il semble le plus souvent transcrit par ch – mais j'ignore comment ch est prononcé en Italie au XVIe siècle ; dans les versets cités, nous avons *vchepatthís* mais aussi une transcription par c : *vethoratthcá* et *deuarca* – dans les deux cas il s'agit du suffixe de possession de la 2e personne du singulier. Dans les noms propres de Gn 46, nous trouvons *Charmi*, *Iachin*, *Issachar*. Dans les titres de livres, on a *Melachim* (les Rois), *Michah* ou *Zecharia*.

Les versets de la préface nous permettent quelques autres constatations, pour des sons qui existent en latin : dans deux cas le *beth* intervocalique sans *dagesh* est transcrit par u : *deuari*, *deuarca*. Mais il y a aussi *bebéth*, *Hebel* (Abel) ou bien *Iob* (dans le titre *Iiob*). Il semble que le *qof* soit transcrit différemment du *kaf*, par exemple *chucchecha*, mais on retrouve encore le ch qui a décidément beaucoup de fonctions : *methuchim* ; on a aussi *Cain*. Le s pour z dans *simiróth* semble être une erreur (on a partout z pour *zain*). Il faudrait faire également une étude sur les voyelles ; mais nous nous en abstiendrons ici, cela nous ferait entrer dans des considérations encore plus techniques.

Les verbes

Le système verbal de l'hébreu est complexe et bien différent de celui des langues indo-européennes ; mais, dans la plupart des cas, les hébraïsants du XVIe siècle le font entrer dans le cadre du système verbal latin, fondé sur une distinction nette des temps, présent, passé, futur. Pagnini suit cette démarche mais semble généralement plus fidèle aux temps théoriquement attribués que les autres traducteurs. Cette fois, le *Tractatus* de Nicolas de Lyre va nous servir de guide, mais nous nous contenterons de quelques occurrences seulement :

• Gn 2, 6 Vg sed fons ascendebat e terra irrigans universam superficiem terrae
ואד יעלה מן הארץ והשקה …
Nicolas de Lyre : et nubes ascendet de terra ad irrigandum…
Pagnini : et uapor ascendebat et irrigabat…

Le verbe *ya'aleh* a une forme qu'on identifierait *a priori* avec un futur ; Nicolas de Lyre le traduit ainsi, *ascendet* ; Pagnini revient à l'imparfait de la Vulgate, sans doute à juste titre, l'essentiel étant plus l'aspect, inaccompli, que le temps. On remarque que Pagnini ne traduit pas « de la terre » ; on reviendra sur la traduction de *'ed*.

• Gn 4, 26 Vg ipse coepit invocare nomen Domini
אז הוחל לקרא בשם יי

Nicolas de Lyre : tunc cepit vocari nomen Domini
Pagnini : tunc ceptum est inuocari nomen Domini

La Vulgate avait choisi une tournure personnelle : « alors (Enosh) commença à invoquer le nom du Seigneur », alors qu'en hébreu, la tournure est impersonnelle (et pose problème) ; elle est conservée par Pagnini.

• Gn 8, 7 Vg qui egrediebatur et non revertebatur donec siccarentur
ויצא יצוא ושוב עד יבשת
Nicolas de Lyre : et egressus est exiens et revertens usque ad siccationem…
Pagnini : et egressus est, egrediendo et redeundo donec siccarentur…

Il y a un hébraïsme : « le corbeau sortit sortant » mais le verbe « retourner » est à un mode personnel ; Jérôme ne rend pas l'hébraïsme ; Nicolas de Lyre et Pagnini le prolongent. Il semblerait qu'ici l'influence de Nicolas de Lyre soit possible.

• Gn 15, 18 Vg semini tuo dabo terram hanc
לזרעך נתתי את הארץ הזאת
Nicolas de Lyre : semini tuo dedi terram hanc
Pagnini : semini tuo dabo terram hanc

Seul Nicolas de Lyre rend le passé du verbe, « j'ai donné ». Pagnini est conforme à la Vulgate, avec un futur.

Il faut bien sûr mentionner le célèbre verset d'Ex 3, 14, où Dieu donne son nom : אהיה אשר אהיה, que Jérôme rendait *ego sum qui sum* ; Pagnini traduit *Ero qui ero*, rendant bien le futur du verbe (dans sa *Postille*, Nicolas de Lyre le traduisait également ainsi).

Ces exemples semblent montrer que Pagnini est moins prisonnier que Nicolas de Lyre de la conception latine des temps ; il ne semble pas cependant qu'il ait essayé d'appliquer un autre système ; j'ai l'impression qu'il se conforme à la Vulgate ou à une certaine logique dans la chronologie des événements.

Le vocabulaire

Un autre domaine dans lequel on peut tester la connaissance de l'hébreu est celui du vocabulaire. Ici encore, le *Tractatus* de Nicolas de Lyre nous permettra d'effectuer rapidement une première sélection, toujours dans la Genèse. En Gn 1, 2, pour l'idée de *tohu* et *bohu*, Pagnini traduit les deux mots par un adjectif, comme la Vulgate : *inanis et vacua* dans la Vulgate, *desolata et inanis* chez Pagnini, alors que Nicolas de Lyre donnait fort justement deux substantifs : *vastitas et vacuitas*. Nous avons vu, en Gn 2, 6, *'ed*, qui signifie plutôt « vapeur, nuage », traduit justement par *uapor* chez Pagnini, Nicolas de Lyre ayant *nubes* et la Vulgate *fons*. En Gn 2, 7, Dieu forme l'homme *'afar min ha-adamah* ; *'afar* correspond plus à l'idée de poussière, présente chez Nicolas de Lyre et Pagnini, *de (e) pulvere terre*, que *limus* de Jérôme. Au

verset suivant, גן בעדן מקדם, que Jérôme traduisait *paradisum voluptatis a principio*, retraduit par Nicolas de Lyre *hortum in deliciis orientis*, est rendu chez Pagnini par *ortum in Heden ab oriente*. En Gn 3, 16 *sub viri potestatis eris* de la Vulgate, est rendu dans le *Tractatus* par *desiderium tuum a viro tuo* (avec des considérations passionnantes) et chez Pagnini par *et ad virum tuum erit desiderium tuum*, qui correspond bien à l'hébreu ואל אישך תשוקתך[23] avec ajout du verbe. En Gn 4, 21, Nicolas de Lyre s'écartait bien de la Vulgate dans l'identification des instruments de musique inventés par Yuval (*kinor*, *'ugav*) : Jérôme disait *cythara et organo*, alors que Nicolas expliquait qu'il s'agit de la vielle et de la cithare ; Pagnini reprend les termes de la Vulgate. Une traduction intéressante en Gn 6, 2, concerne les *beney ha-elohim*, rendus *filii Dei* par Jérôme, *filii elohim* par Nicolas de Lyre, qui ajoutait une explication : *elohim, id est principes vel iudices* ; Pagnini traduit *filii principum*. En Gn 33, 18, on a un choix de traduction qui est peut-être influencé par l'exégèse juive :

• Gn 33, 18 Vg transivitque in Salem urbem Sycimorum
ויבא יעקב שלם עיר שכם
Nicolas de Lyre : Et venit Iacob salem, id est integer
Pagnini : Et uenit Iahacob incolumis in ciuitatem Sichem

Rashi, par exemple, expliquait bien *shalem* par « intègre » (dans son corps, dans ses biens, dans sa Torah).

Quelques autres remarques rapides. En Is 7, 14, Pagnini reste fidèle à la traduction de *'almah* par *uirgo* (il conserve les participes de l'hébreu : *Ecce uirgo praegnans, et pariens filium*). En Jonas 4, 6, la plante que Dieu fait pousser, *qiqayon*, et que la Vulgate traduisait par *hedera* (« lierre »), est identifiée comme *cucurbita*, « calebasse » (de nos jours, on parle de « ricin »).

3. Le grec

Pour ce qui est du grec, la situation est assez différente. Plus encore que pour l'hébreu, Santi Pagnini prend pour base la Vulgate et la corrige ponctuellement. Le texte de Luc 11, 1-15 donné en annexe le montre bien : les différences entre Pagnini et la Vulgate sont bien moins nombreuses qu'au ch. 22 de la Genèse. Et, surtout, le latin est beaucoup plus lisible – tout simplement parce que la syntaxe du grec est proche de celle du latin ; d'autre part, il faut reconnaître que le latin de la Vulgate est, pour une partie du Nouveau Testament, beaucoup moins élégant que celui de Jérôme dans l'Ancien Testament. On observe ainsi un phénomène intéressant, qui confirme que la volonté de littéralité n'est pas la même pour l'Ancien et pour le Nouveau Testament : presque

23. Cf. la traduction d'H. Meschonnic, *Au commencement. Traduction de la Genèse*, Paris 2002 : « vers ton homme ton désir ».

toujours le génitif absolu du grec, traduit souvent par un ablatif absolu dans la Vulgate, est remplacé par une proposition subordonnée conjonctive. Par exemple :

Mt 1, 20 ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος
Vg : Haec autem eo cogitante
Pagnini : Haec autem cum animo cogitaret

Mais on trouve aussi le contraire, Pagnini mettant un ablatif absolu là où la Vulgate avait une subordonnée – on se demande parfois si cela ne correspondrait pas à une attitude délibérée :

Mt 2, 13 Ἀναχωρησάντων δὲ αὐτῶν, ἰδοὺ ἄγγελος
Vg : Qui cum recessissent, ecce angelus
Pagnini : Digressis autem illis, ecce angelus

De même, assez souvent là où le grec (suivi généralement par la Vulgate) a un participe apposé au sujet, Pagnini donne une subordonnée conjonctive :

Mt 2, 3 ἀκούσας δὲ ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης ἐταράχθη
Vg : Audiens autem Herodes rex, turbatus est
Pagnini : Cum audisset autem Herodes rex turbatus est

Mt 2, 11 ἀνοίξαντες τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν
Vg : apertis thesauris suis
Pagnini : cum aperuissent thesauros suos

Mais la situation contraire existe ici aussi, Pagnini employant un ablatif absolu alors que le grec et la Vulgate ont un participe apposé au sujet :

Jc 1, 21 διὸ ἀποθέμενοι πᾶσαν ῥυπαρίαν καὶ περισσείαν κακίας
Vg : Propter quod abicientes omnem immunditiam et abundantiam malitiae
Pagnini : Quapropter deposita omni immunditia et exhuberantia malitiae

Dans l'exemple suivant, Pagnini est fidèle à la contruction du grec :

Mt 2, 8 πορευθέντες ἐξετάσατε ἀκριβῶς περὶ τοῦ παιδίου
Vg : ite et interrogate diligenter de puero
Pagnini : profecti diligenter congnoscite de puerulo

Pagnini connaît parfaitement la grammaire grecque. Comme pour l'hébreu, il intervient dans la traduction des temps des verbes. Par exemple, en Mt 4, 4, le grec a un futur, ζήσεται, traduit par un présent dans la Vulgate, *non solo pane vivit homo*, mais que Pagnini conserve bien, *uiuet*. En Lc 11, 17, le présent πίπτει est rendu par *cadet* dans la Vulgate, par *cadit* chez Pagnini. De même, il corrige les inexactitudes grammaticales de la Vulgate : en Jc 1, 16, ἀγαπητοί n'est pas un superlatif, comme le traduit la Vulgate, *dilectissimi* ; Pagnini dit simplement *dilecti*. En 1 Tm 4, 13, ἕως ἔρχομαι la Vulgate disait

dum venio, Lorenzo Valla faisant remarquer que *dum* a le sens de *donec*[24] ; c'est par *donec* que traduit Pagnini. En Ga 3, 24, la Vulgate traduit εἰς Χριστόν *in Christo*, Pagnini rétablissant *ad Christum*. Un autre exemple intéressant est fourni par

Ga 3, 28 πάντες γὰρ ὑμεῖς εἶς ἐστε
Vg : omnes enim uos unum estis
Pagnini : Omnes enim uos unus estis

Le masculin au lieu du neutre n'est pas seulement une question de grammaire.

Les précisions de Pagnini concernent également le vocabulaire. En Lc 11, 8, Pagnini rend ἀναίδεια par *impudentia*, plus proche du grec que *improbitas*. En Ga 3, 8, il rétablit *prius euangelizauit* à la place de *praenunciauit* de la Vulgate pour προευηγγελίσατο. En Jc 1, 6, *diiudicans* de Pagnini est plus proche de διακρινόμενος que *haesitans* de la Vulgate. Les exemples pourraient être multipliés aisément.

Peut-on parler pour le Nouveau Testament d'une révision (plus que d'une traduction nouvelle) de la Vulgate ? Oui, mais il faut différencier cela de ce qui concerne les deutérocanoniques, pour lesquels les interventions sont très rares. J'ai voulu utiliser les *Annotationes* de Lorenzo Valla pour identifier les écarts par rapport au grec ; mais cela a été moins profitable qu'avec le *Tractatus* de Nicolas de Lyre pour l'hébreu. Les notes de Valla concernent des détails de sens plus que les structures de la langue et me paraissent, dans l'ensemble, moins pertinentes d'un point de vue strictement philologique ; de la sorte, même si l'on peut faire quelques rapprochements, ils sont plus rares ; Pagnini a peut-être connu l'ouvrage de Lorenzo Valla mais il ne semble pas l'avoir beaucoup utilisé.

Les options de traduction

Nous traiterons maintenant plus généralement des options de traductions prises par Santi Pagnini. Bien évidemment, la plus évidente est le littéralisme – mais il en va différemment pour l'hébreu et pour le grec.

Le plus frappant est que les idiotismes sont conservés, ce qui rend le latin peu élégant, voire rebutant. Si l'on prend le texte de Gn 22, on le constate immédiatement[25]. Au v. 1, la formule *va-yhi*, qu'ici Jérôme ne traduit pas, est rendue par *Et fuit* ; on retrouve cela constamment. Il faut tout de même noter

---

24. *Collatio Novi Testamenti*, éd. A. Perosa, Florence 1970, p. 251 : « Dum venio, attende lectioni. 'Dum' idest 'donec', nam grece plane est 'donec'. »
25. Le texte de Gn 22 est donné en annexe.

que Pagnini tient compte du *waw* conversif[26] : on vient de voir que *va-yhi* est rendu par *et fuit*; en Ex 4, 8 et 9, *ve-hayah* est rendu par le futur *et erit*. Au même verset, à côté de *adsum* de la Vulgate, le *ecce ego* rend précisément la structure de *hineni*, mais ne paraît pas très heureux. En Gn 12, 1, l'hébraïsme *lekh-lekha*, négligé par Jérôme *(egredere de terra tua)* est conservé par Pagnini, comme il l'était par Nicolas de Lyre : *vade tibi* (évidemment, cela se prête tout à fait à une exégèse spirituelle…). Les formules que l'on qualifie parfois d'infinitifs absolus préposés[27] et que conserve souvent Jérôme, sont reproduites : ainsi *mot tamut* en Gn 2, 17, mais Pagnini dit *moriendo morieris*, ce qui est plus proche encore de l'hébreu que le *morte morieris* de la Vulgate; de même, en Lm 1, 2, pour *bakho tivkeh*, alors que Jérôme a *plorans ploravit*, Pagnini dit *plorando ploravit*. Parmi de très nombreux exemples, je donne encore Gn 37, 8 *ha-malokh timlokh*, rendu *numquid regnando regnabis* par Pagnini, alors que Jérôme disait *Numquid rex noster eris*. La formule existe aussi dans le Nouveau Testament, par exemple en He 6, 14 :

εἰ μὴν εὐλογῶν εὐλογησω σε καὶ πληθύνων πληθυνῶ σε
Vg : nisi benedicens benedicam te et multiplicans multiplicabo te
Pagnini : nisi benedicens benedixero tibi, et multiplicans multiplicauero te

Pagnini maintient aussi parfois le génitif de qualité : ainsi, en Ex 4, 10 לא איש דברים, rendu *non sum eloquens* dans la Vulgate, est traduit littéralement par Pagnini *non uir uerborum sum* ; en 1 S 16, 6, *'ish damim*, est traduit *vir sanguinum* aussi bien par Jérôme que par Pagnini. Mais on observe que, dans certains cas, c'est le contraire qui se produit : alors que Jérôme traduisait littéralement en 1 S 20, 31, כי בן מות הוא, *quia filius mortis est*, Pagnini rend le sens : *quia obnoxius morti est*. Le génitif de qualité a été conservé en grec et on le retrouve dans les traductions : He 1, 8, *virga aequitatis* dans la Vulgate, est rendu *uirga rectitudinis* par Pagnini. Dans certains cas, l'hébraïsme n'est pas maintenu : par exemple, en Gn 37, 18, *hinne ba'al ha-ḥalomot*, « voici, le maître des rêves », rendu par *somniator*, aussi bien par Jérôme que par Pagnini ; de même en 1 S 28, 7, *ba'alat 'ov*, « maîtresse de l'esprit », Pagnini conserve le *mulier habens pythonem* de la Vulgate. En Gn 6, 4, *'anshey ha-hashem*, l'hébraïsme a disparu, mais le résultat n'est pas heureux : *uiri nominati*, alors que Jérôme avait plus justement *viri famosi*.

On remarquera que Pagnini ne conserve pas les pronoms redondants présents dans la Vulgate et parfois considérés comme un hébraïsme : par exemple Ps 121, 3 alors que la Vulgate, aussi bien *iuxta LXX* que *iuxta Heb.*, a *civitas cuius participatio eius in id ipsum (simul)*, Pagnini dit plus correctement : *ciuitas cui iuncta est simul*. De même, Pagnini évite souvent les redoublements

26. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1923, § 117, p. 319-320, parle de «*waw* inverti ou inversif».
27. Cf. *ibid.* § 123e-f, p. 349-350.

du type *’ish ’ish* : en Lv 17, 10. 13, il traduit simplement *quicumque* (Jérôme avait *homo quilibet* et *homo quicumque*). Il arrive donc que Pagnini ne soit pas prisonnier de l’hébreu ; un autre exemple peut être fourni par Gn 1, 11, *‘ets peri*, sur lequel Nicolas de Lyre faisait une remarque intéressante[28] et traduisait *lignum fructus* (*fructus* étant certainement au génitif, alors qu’il semble qu’on doive traduire « un arbre-fruit » comme le fait seul Edmond Fleg[29]) ; la Vulgate avait *lignum pomiferum*, de même Pagnini a *arborem fructiferam*.

Évidemment, ce qui apparaît tout de suite à la lecture est le maintien de la parataxe ; l’une des réussites de la traduction de Jérôme était précisément l’adaptation à la syntaxe latine – l’exemple le plus convaincant est le début du chapitre 22 de la Genèse, avec son relatif de liaison et sa proposition subordonnée : *quae postquam gesta sunt*, alors que Pagnini donne *Et fuit, post haec*. Mais on rappellera que le propos de Pagnini est pédagogique : il veut « coller » à la phrase hébraïque : tout le chapitre 22 en rend bien compte, avec cette succession lassante de propositions indépendantes introduites par *et*. Dans sa grammaire, Paul Joüon parlait d’une « tendance de l’hébreu à la construction syndétique »[30], c’est-à-dire à donner une succession de verbes coordonnés par *waw* ; dans un certain nombre de cas, le premier verbe n’est pas à prendre littéralement mais correspond à une idée suggérée par la signification globale du verbe ; l’exemple suivant va nous le montrer :

Gn 26, 18 וישב יצחק ויחפר את בארות המים
Vg rursum fodit alios puteos
Pagnini : Et reuersus est Ishac, et fodit puteos aquae

Le verbe *shuv* ici ne semble pas impliquer une idée de retour mais plutôt la réitération d’une action (exprimée chez Jérôme par *rursum*). La traduction de Pagnini est littérale. Il en est de même avec le *yasaf*, « ajouter » :

Gn 25, 1 ויסף אברהם ויקח אשה
Vg Abraham vero duxit aliam uxorem
Pagnini : Et addidit Abraham : et accepit uxorem

Encore une fois, le littéralisme aboutit à quelque chose de peu clair, alors que Jérôme rendait parfaitement l’idée du verbe *yasaf*. Encore un exemple du même ordre :

Gn 42, 25 ויצו יוסף וימלאו כליהם
Vg iussitque (ministris) ut implerent saccos eorum
Pagnini : Et praecepit Ioseph, et impleuerunt uasa eorum

---

28. Voir G. Dahan, « Critique et défense de la Vulgate », p. 126.
29. *Le livre du commencement*, Paris 1959, p. 8.
30. P. Joüon, *Grammaire*, § 177, p. 533.

Ce littéralisme obscurcit parfois la compréhension mais il a aussi un aspect positif : la traduction en est souvent plus exacte. Ainsi, au début de la Gn, 1, 3, *yehi ʾor*, le fameux *fiat lux* de la Vulgate, est rendu par *sit lux* et *fuit lux* (Nicolas de Lyre proposait la même chose). En Gn 2, 18, Dieu voulant donner une compagne à Adam dit *ʾeʿseh lo*, au singulier, « je lui ferai » ; la Vulgate avait *faciamus ei*, tandis que Pagnini traduit *faciam ei*. De même, en Gn 3, 17 *ʾarura ha-ʾadamah baʿavurekha*, « maudite la terre à cause de toi », que Jérôme traduisait *maledicta terra in opere tuo* (mais il est possible qu'il ait disposé d'un texte hébreu différent du texte massorétique, avec un *daleth* au lieu d'un *resh*[31]), est restitué *maledicta terra propter te* (de même chez Nicolas de Lyre). En Gn 16, 5, l'expression difficile *hamasi ʿaleykha*, dont s'éloigne la Vulgate, *inique agis contra me*, est traduite *punitio mea contra te* ; même si *punitio* semble problématique (« ma violence » – la violence qui m'a été faite d'après Rashi ; mais Pagnini s'inspire-t-il du *targum* qui emploie *din li*, « jugement pour moi » ?), *contra te* correspond exactement à l'hébreu.

Un autre point ne sera pas traité : il ne semble pas que Pagnini se soit préoccupé de la qualité de ses textes : le texte de Lc 11 montre bien une série d'interpolations, notamment dans le *Pater*. De même, en 1 Jn 1, 7-8, sans tenir compte du texte érasmien, Pagnini donne sans hésiter le « comma johannique »[32]. J'ai fait ici et là le même constat d'une indifférence à la qualité du texte, tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament ; mais il faudrait consacrer à ce sujet une étude spécifique.

Tous ces exemples pourraient être multipliés mais il est temps de conclure. Plusieurs constatations peuvent être faites à la suite de ces analyses. La plus importante me semble qu'il ne faut pas condamner la traduction de Pagnini en l'accusant d'hyper-littéralisme. Même si nous sommes parfois lassés par l'abus de parataxe (admirant à cet égard la traduction de Jérôme), nous avons vu, à plusieurs reprises, qu'il savait prendre ses distances par rapport au texte de départ. Cela est très sensible dans sa traduction du Nouveau Testament mais il semble bien que la perspective n'est pas la même : pour l'Ancien Testament, il s'agit bien de fournir une aide à des personnes qui, connaissant mal les structures de la langue hébraïque, peuvent restituer la construction de l'hébreu ; pour le Nouveau Testament, le grec ne pose pas ces problèmes et la proximité du grec et du latin n'oblige pas à ce type de pédagogie. En tout cas, pour l'Ancien Testament comme pour le Nouveau, c'est de la Vulgate que part Santi Pagnini ; on a de la sorte trois situations : 1. le texte de la Vulgate est repris purement et simplement pour les deutérocanoniques ;

31. Un texte impliquant donc *ba ʿavodekha*, « dans ton travail » au lieu de *ba ʿavurekha*, « à cause de toi ».
32. « Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in caelo, pater, uerbum, et spiritus sanctus ; et tres sunt qui testimonium dant in terra, spiritus, et aqua, et sanguis. » Voir E. Lemonnyer, « Comma Johannique », dans *Dict. de la Bible. Supplément*, t. II, Paris 1934, col. 67-73 ; H. J. de Jonge, « Erasmus and the Comma Johanneum », *Ephemerides theologicae Lovanienses* 56 (1980), p. 381-389.

2. pour le Nouveau Testament, il s'agit d'une révision attentive de la Vulgate, avec certes beaucoup d'interventions ; 3. pour l'Ancien Testament, la Vulgate sert encore de point de départ mais on peut souvent parler de nouvelle traduction. D'autre part, j'ai négligé un certain nombre de points – mais la matière est vraiment immense. Sur un plan très technique, on peut s'interroger sur la connaissance que Pagnini a et sur l'utilisation qu'il fait des signes de cantillation (*ta'amim* – on se rappelle que Reuchlin leur a consacré un petit traité[33]) : nous avons vu qu'il tenait compte des *sof pasuq* pour circonscrire les versets. Sa ponctuation, extrêmement soigneuse, tient-elle compte des autres accents disjonctifs ? Je n'ai fait qu'un test, à propos du passage étonnant d'Is 56, 9 dans le texte massorétique, où la phrase, que l'on traduit généralement « Bêtes des champs, venez toutes vous repaître, ainsi que vous, toutes les bêtes de la forêt » *(Bible de Jérusalem)*, a un sens très différent si l'on tient compte de l'accent disjonctif et de l'accent conjonctif, « toutes bêtes des champs / sortez pour manger toutes bêtes dans la forêt » ; mais Pagnini n'en tient pas compte et traduit : « Omnes bestiae agri venite ad devorandum, omnes bestiae sylvae. » Une recherche systématique donnerait des résultats. Une autre recherche du même ordre serait à mener : Pagnini a-t-il tenu compte des *qeri* / *ketiv* du texte massorétique, auxquels la seconde bible de Bomberg accordait une attention particulière, après les essais quelque peu ratés des premières impressions ? Un test peut être fait, sur 2 R 16, 6, où le *ketiv* donne *va-'aramim*, « et les Araméens », alors que le *qeri* invite à lire *va-'adomim*, « les Édomites » ; Pagnini traduit *et Edomaei*, comme le *qeri*[34]. Autre point, qui nécessiterait encore davantage d'efforts et de temps : les interprétations juives jouent-elles un rôle dans la traduction de Pagnini ? J'ai relevé un ou deux points qui pourraient le suggérer mais là encore la question serait à reprendre. La Bible de Pagnini a eu une postérité, comme le montre notamment une belle étude de Natalio Fernandez Marcos et d'Emilia Fernandez Tejero[35]. Au-delà même de l'utilisation par Servet et Arias Montano, elle a aidé tous ceux qui voulaient retraduire la Bible en latin.

---

33. *De accentibus et orthographia linguae hebraicae*, Haguenau, in aedibus Thomae Anshelmi Badensis 1518. Il s'agit du livre III intitulé *Neginah* ; il comporte une étude de chaque *ta'am* et est suivi d'une transcription notée, curieusement polyphonique (à quatre voix : *discantus*, *altus*, *tenor*, *bassus*).
34. C'est déjà le cas de la Vulgate.
35. « Pagnino, Servet y Arias Montano. Avatares de una traducción latina de la Biblia Hebrea », *Sefarad* 63 (2003), p. 283-329.

Annexes

Pour donner une première idée de la traduction de Santi Pagnini, nous avons choisi de reproduire deux passages, l'un de l'Ancien Testament, l'autre du Nouveau Testament, en face du texte de la Vulgate[36].

Genèse 22, 1-14

Vulgate	Santi Pagnini
1 Quae postquam gesta sunt temptavit Deus Abraham et dixit ad eum Abraham ille respondit adsum	[1] Et fuit, post haec, deus tentauit Abrahám, et dixit ad eum. Abrahám. Et dixit. Ecce ego.
2 ait ei tolle filium tuum unigenitum quem diligis Isaac et vade in terram visionis atque offer eum ibi holocaustum super unum montium quem monstravero tibi	[2] Et dixit. Cape nunc filium tuum, unicum tuum, quem dilexisti Ischác, et uade tibi ad terram Moriiáh, et offer eum ibi in holocaustum super unum e montibus quem dixero tibi.
3 igitur Abraham de nocte consurgens stravit asinum suum ducens secum duos iuvenes et Isaac filium suum cumque concidisset ligna in holocaustum abiit ad locum quem praeceperat ei Deus	[3] Et surrexit Abrahám mane, et strauit asinum suum, et coepit duos pueros suos secum et Ischác filium suum : et scidit ligna holocausti, et surrexit, et perrexit ad locum quem dixit ei deus.
4 die autem tertio elevatis oculis vidit locum procul	[4] In die tertia leuauit Abrahám oculos suos, et uidit locum procul.
5 dixitque ad pueros suos expectate hic cum asino ego et puer illuc usque properantes postquam adoraverimus revertemur ad vos	[5] Et dixit Abrahám ad pueros suos. Manete uobis hic cum asino, et ego, et puer pergemus usque illuc, et adorabimus, et reuertemur ad uos.
6 tulit quoque ligna holocausti et imposuit super Isaac filium suum ipse vero portabat in manibus ignem et gladium cumque duo pergerent simul	[6] Et accepit Abrahám ligna holocausti, et posuit super Ischác filium suum, et accepit in manu sua ignem, et gladium, et perrexerunt ambo pariter.
7 dixit Isaac patri suo pater mi at ille respondit quid vis fili ecce inquit ignis et ligna ubi est victima holocausti	[7] Et dixit Ischác ad Abrahám patrem suum, Et dixit. Pater mi. Et dixit. Ecce ego fili mi. Et dixit. Ecce ignis, et ligna. Et ubi pecus in holocaustum ?

36. Pour Gn 22, 1-14, le texte est celui de l'*editio maior*, t. I, éd. H. Quentin, Rome 1926. Pour Lc 11, 1-15, celui de l'éd. J. Wordsworth et H. J. White, *Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi latine secundum editionem sancti Hieronymi*, t. I, Oxford 1898, p. 383-386.

8 dixit Abraham Deus providebit sibi victimam holocausti fili mi pergebant ergo pariter	[8] Et dixit Abrahám. Deus prouidebit sibi pecus in holocaustum fili mi. Et perrexerunt ambo pariter.
9 veneruntque ad locum quem ostenderat ei Deus in quo aedificavit altare et desuper ligna composuit cumque conligasset Isaac filium suum posuit eum in altari super struem lignorum	[9] Et uenerunt ad locum, quem dixerat ei deus. Et aedificauit ibi Abrahám altare, et ordinauit ligna, et ligauit Ischác filium suum, et posuit eum super altare super ligna.
10 extenditque manum et arripuit gladium ut immolaret filium suum	[10] Et misit Abrahám manum suam, et accepit gladium, ut iugularet filium suum.
11 et ecce angelus Domini de caelo clamavit dicens Abraham Abraham qui respondit adsum	[11] Et clamauit ad eum angelus domini e coelo, et dixit Abrahám, Abrahám. Et dixit. Ecce ego.
12 dixitque ei non extendas manum tuam super puerum neque facias illi quicquam nunc cognovi quod timeas Dominum et non peperceris filio tuo unigenito propter me	[12] Et dixit. Ne extendas manum tuam in puerum, et ne facias ei quicquam. Quia nunc cognoui, quod timens deum es, et non prohibuisti filium tuum unicum tuum a me.
13 levavit Abraham oculos viditque post tergum arietem inter vepres haerentem cornibus quem adsumens obtulit holocaustum pro filio	[13] Et leuauit Abrahám oculos suos, et uidit, et ecce aries post detentus in perplexitate cornibus suis. Et perrexit Abrahám et accepit arietem et obtulit eum in holocaustum pro filio suo.
14 appellavitque nomen loci illius Dominus videt unde usque hodie dicitur in monte Dominus videbit	[14] Et uocauit Abrahám nomen loci ipsius dominus uidebit. Idcirco dicitur hodie, in monte dominus uidebitur.

Luc 11, 1-15

Vulgate	Santi Pagnini
1 Et factum est cum esset in loco quodam orans ut cessauit dixit unus ex discipulis eius ad eum domine doce nos orare sicut et iohannes docuit discipulos suos	**1** Et factum est, cum oraret quodam in loco, ut cessauit, dixit quidam ex discipulis eius ad eum. Domine, doce nos orare, sicut et Ioannes docuit discipulos suos.
2 et ait illis cum oratis dicite Pater sanctificetur nomen tuum adueniat regnum tuum 3 panem nostrum cotidianum da nobis cotidie 4 et dimitte nobis peccata nostra siquidem et ipsi dimittimus omni debenti nobis et ne nos inducas in tentationem.	**2** Et ait illis. Cum oratis, dicite. Pater noster, qui es in coelis, sanctificetur nomen tuum, adueniat regnum tuum : fiat uoluntas tua quemadmodum in coelo, sic etiam in terra. Panem nostrum quotidianum da nobis hodie : et dimitte nobis peccata nostra, siquidem et nos dimittimus omni debenti nobis : et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo.
5 Et ait ad illos quis uestrum habebit amicum et ibit ad illum media nocte et dicet illi amice commoda mihi tres panes 6 quoniam amicus meus uenit de uia ad me et non habeo quod ponam ante illum 7 et ille de intus respondens dicat noli mihi molestus esse iam ostium clausum est et pueri mei mecum sunt in cubili non possum surgere et dare tibi 8 dico uobis etsi non dabit illi surgens eo quod amicus eius sit propter inprobitatem tamen eius surget et dabit illi quot habet necessarios.	**3** Et ait ad illos : Quis uestrum habebit amicum, et ibit ad illum media nocte, et dicet illi : Amice da mihi mutuo tres panes : quoniam amicus meus uenit de uia ad me, et non habeo quod apponam illi. Et ille intus respondens dicat. Ne mihi molestias exhibueris, iam ostium clausum est : et pueruli mei mecum sunt in cubili, non possum surgere, et dare tibi. Dico uobis, etiam si non daturus sit illi surgens, eo quod amicus eius sit : propter impudentiam tamen eius surget, ac dabit illi quotquot habet opus.

[9] Et ego uobis dico
petite et dabitur uobis
quaerite et inuenietis
pulsate et aperietur uobis
[10] omnis enim qui petit accipit
et qui quaerit inuenit
et pulsanti aperietur.
[11] Quis autem ex uobis patrem petit panem
numquid lapidem dabit illi ?
aut si piscem numquid pro pisce serpentem dabit illi ?
[12] aut si petierit ouum
numquid porriget illi scorpionem ?
[13] si ergo uos cum sitis mali nostis bona data dare filiis uestris
quanto magis pater uester de caelo dabit spiritum bonum petentibus se.

4 Et ego dico uobis : Petite, et dabitur uobis : quaerite, et inuenietis : pulsate, et aperietur uobis. Omnis enim qui petit accipit : et qui quaerit, inuenit : et pulsanti aperietur. Quem autem ex uobis patrem poscet filius panem, num lapidem dabit illi ? Aut si piscem, num pro pisce serpentem dabit illi ? Aut si petierit ouum, num porriget illi scorpium ? Si ergo uos cum sitis mali, nostis bona dona dare filiis uestris : quanto magis Pater uester qui est è coelo dabit spiritum sanctum poscentibus se ?

[14] Et erat eiciens daemonium et illud erat mutum
et cum eiecisset daemonium locutus est mutus
et ammiratae sunt turbae.
[15] Quidam autem ex eis dixerunt
in Beelzebub principe daemoniorum eicit daemonia.

5 Et erat eiiciens daemonium, et illud erat mutum. Cumque eiecisset daemonium, locutus est mutus : et admiratae sunt turbae. Quidam autem ex eis dixerunt : Per Báhalzebúb principem daemoniorum eiicit daemonia.

LA BIBLE HÉBRAÏQUE DE SEBASTIAN MÜNSTER (1534-1535)

Eran Shuali
Faculté de Théologie protestante, EA 4378, Université de Strasbourg

L'édition de la Bible hébraïque préparée par Sebastian Münster a été publiée à Bâle en deux tomes, respectivement en 1534 et en 1535. Son auteur était alors professeur d'hébreu à l'Université de Bâle[1] et un acteur particulièrement productif et influent dans le monde des hébraïsants chrétiens. Trois imprimeurs bâlois étaient impliqués dans la fabrication de cet ouvrage imposant, qui compte plus de 1500 pages : il a été imprimé dans l'atelier de Johannes Bebel aux frais de Michael Isengrin et de Heinrich Petri[2]. La visée et la nouveauté de cet ambitieux projet d'édition sont annoncées dès le titre latin du livre : « La Bible hébraïque avec une traduction latine entièrement nouvelle de Sebastian Münster, publiée après toutes les éditions de tous les peuples partout jusqu'à présent et, autant que faire se peut, conforme à la vérité hébraïque : avec des annotations provenant des commentaires rabbiniques, qui ne sont pas à déplorer et qui éclairent à merveille les propos ambigus et chaque chose obscure[3]. » Ainsi, l'ouvrage contenait le texte hébraïque des vingt-quatre livres canoniques de la Bible hébraïque, une nouvelle traduction latine de ces livres et des notes. La particularité de l'ouvrage était l'usage abondant et affiché qui y est fait d'écrits juifs, notamment de commentaires rabbiniques médiévaux et de *targumim*[4].

---

1. K. H. Burmeister, *Sebastian Münster : Versuch eines biographischen Gesamtbildes*, Bâle-Stuttgart 1963 (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, 91), p. 54-56.
2. À la dernière page de chaque tome, figure la notice : Basileae ex Officina Bebeliana, impendiis Michaëlis Isingrinij & Henrici Petri 1534-1535.
3. *En tibi lector, Hebraica Biblia Latina planeque noua Sebast. Munsteri tralatione, post omneis omnium hactenus ubiuis gentium aeditiones euulgata, & quoad fieri potuit, hebraicae ueritati conformata : adiectis insuper è Rabinorum commentariis annotationibus haud poenitendis, pulchre & uoces ambiguas, & obscuriora quaeque elucidantibus*. Le titre latin est précédé par un titre en hébreu : *Miqdaš YYY* (« Le Temple de Dieu »)…
4. Voir la présentation de G. Dahan, « Sebastian Münster. Extrait de la Préface de la Bible hébraïque (1534) », *Études théologiques et religieuses* 92/1 (2017) = *Textes réformateurs inédits*, éd.

10.1484/M.BEHE-EB.5.115675

L'ouvrage de Münster a fait l'objet de deux rééditions dans les années suivant sa parution. La traduction latine de la Bible hébraïque produite par Münster a été publiée, sous une forme légèrement retouchée[5], à Zurich en 1539 dans un grand volume simplement intitulé *Biblia Sacra*, qui comportait aussi la traduction latine du Nouveau Testament due à Érasme et la version latine des livres deutérocanoniques figurant dans la Vulgate[6]. Une nouvelle édition de l'ouvrage intégral de Münster parut à Bâle en 1546. Cette réédition contenait une traduction latine quelque peu retravaillée ainsi qu'une annotation considérablement augmentée du Pentateuque[7].

L'ouvrage de Münster a suscité des réactions vives à son époque. Par exemple, en 1543, Martin Luther écrit sur les traductions de la Bible produites par Pagnini et Münster : « Les deux braves hommes, Sanctes et Münster, ont traduit la Bible avec une application formidable et une diligence inimitable, faisant ainsi beaucoup de bien. Mais les rabbins sont parfois trop puissants pour eux, si bien qu'ils ont miné "l'analogie de la foi" et étaient trop dépendants de gloses rabbiniques[8]. » L'ouvrage de Münster a eu aussi une influence durable notamment dans le monde anglophone, car, ayant été consulté par les auteurs des traductions anglaises de la Bible produites au XVIe siècle, il a laissé ses traces dans la King James Bible[9].

La présente contribution sera consacrée à une description de l'édition de la Bible hébraïque publiée par Münster. Dans un premier temps, nous examinerons les introductions de l'ouvrage rédigées par Münster afin de comprendre quel était le lectorat qu'il visait, quel était l'objectif qu'il fixait à son œuvre et comment il concevait l'usage novateur qu'il avait fait d'écrits juifs. Dans un second temps, nous procéderons à l'analyse des trois composantes

Ch. Bernat, p. 237-248 (y est donnée la traduction du chapitre « Qu'il ne faut pas mépriser les commentaires des Hébreux »).

5. Cf. Gn 1, 25 ; 2, 8 ; 19, 3.
6. L'origine des traductions de l'Ancien et du Nouveau Testament est indiquée sur la page de titre. Celle des deutérocanoniques est mentionnée à la page non-numérotée précédant le livre de Tobit.
7. Le titre de cette édition est le même que celui de la première édition. La page de titre comporte l'indication suivante : *Accesserunt in hac secunda aeditione multae nouae annotationes ; praesertim in Pentateucho, atque in multis locis textus clarior redditus est, & Hebraicae ueritati magis quam antea conformatus*.
8. « … die zween Menner, Sanctes und Münster, haben *studio incredibili & diligentia inimitabili* die Biblia verdolmetscht, Viel guts damit gethan. Aber die Rabinen sind ihr etwo zu mechtig, das sie auch der 'Analogia des glaubens' gefeilet, der Rabinen glose zu viel nach gehenget haben », Martin Luther, *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi*, dans *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, t. LIII, Weimar 1920, p. 647. Ce passage de Luther ainsi que d'autres propos de lui au sujet de Sebastian Münster sont cités dans S. G. Burnett, « Reassessing the "Basel-Wittenberg Conflict" : Dimensions of the Reformation-Era Discussion of Hebrew Scholarship », dans A. P. Coudert et J. S. Shoulson (éd.), *Hebraica Veritas ? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*, Philadelphia 2004, p. 190-193.
9. E. I. J. Rosenthal, « Rashi and the English Bible », *Bulletin of the John Rylands Library* 24 (1940), p. 138-167.

de la partie principale de l'ouvrage : le texte hébraïque, la nouvelle traduction latine et les notes figurant à la fin des chapitres. Cela nous permettra d'identifier de manière plus précise les sources utilisées par Münster et de dégager sa méthode de travail. En conclusion, nous chercherons à relier les différentes données afin d'éclairer la perspective dans laquelle Münster a produit cette édition de la Bible hébraïque et de mieux comprendre cette œuvre dans le contexte de son temps.

Le lectorat visé et l'objectif de l'ouvrage

L'ouvrage de Münster commence par une introduction de quatre pages écrite en hébreu. Celle-ci précède l'introduction plus fournie comportant dix-huit pages et rédigée en latin. En tête de l'introduction en hébreu, l'auteur s'adresse à son lecteur par les mots suivants : « Le jeune homme Sebastian Münster dit aux étudiants de la langue sainte. » Cela nous apprend que Münster vise des chrétiens qui étudient l'hébreu, c'est-à-dire ses collègues hébraïsants de niveaux différents. Ce constat est confirmé par le fait que l'ouvrage comporte un certain nombre de textes écrits en hébreu et non accompagnés d'une traduction latine. Deux tels textes écrits par Münster lui-même se trouvent dans l'ouvrage : le premier d'entre eux est l'introduction mentionnée ci-dessus, qui est écrite en hébreu vocalisé et traite de la création du monde, du don de la Tora, de la Trinité, de la naissance virginale et de la vie de Jésus, du caractère de la nouvelle alliance, de la condition actuelle des juifs en diaspora et de leur incrédulité. Le deuxième texte écrit en hébreu par Münster, cette fois-ci sans voyelles, se trouve à la fin du Pentateuque[10] ; il s'agit d'un court éloge de Moïse intitulé : *Maʿălat Mōše*, « L'excellence de Moïse ». De plus, des textes hébraïques non traduits figurent assez souvent dans les notes. Ces textes sont tirés des écrits juifs utilisés par Münster et ils sont tantôt vocalisés tantôt non-vocalisés[11]. Ces passages en hébreu sont parfois accompagnés de remarques de Münster adressées aux lecteurs hébraïsants. Voici quelques exemples.

À la suite de propos durs tirés de l'ouvrage juif de polémique *Nizzaḥon Vetus*, Münster écrit :

> *Nemo qui Hebraice scit, non intelliget uerba ista*[12].
> Personne, sachant l'hébreu, ne comprendra ces paroles.

10. Les pages de ce volume n'étant pas numérotées, je me contente de noter où se trouvent les différents textes mentionnés.
11. Voir, par exemple, les notes à la fin des chapitres suivants : Lv 18 ; Nb 19 ; 24 ; 33 ; Dt 13 ; 16 ; 18 ; 21 ; 23 ; 30.
12. Note à la fin de Lv 18.

Vides nimirum lector qui Hebraice intelligis, quam inuido corde bellua ista in Christum nostrum torqueat haec uerba legis (...)[13]
Toi, lecteur qui comprends l'hébreu, tu vois assurément à quel point, par son cœur jaloux, il [c'est-à-dire, l'auteur du *Nizzaḥon Vetus*] tord ces paroles de la loi par ces monstruosités contre notre Christ (…)

Vides, Christiane lector, qui Hebraice intelligis, quibus blasphemiis utantur inimici crucis Christi (...)[14]
Tu vois, lecteur chrétien qui comprends l'hébreu, de quels blasphèmes se servent les ennemis de la croix du Christ (…)

En présentant un court passage de l'exégète juif Recanati qui sera cité seulement en hébreu, Münster écrit à son lecteur :

Sed audi loquentes Iudaeos[15].
Mais écoute les juifs disant.

Que l'ouvrage de Münster vise un lectorat d'hébraïsants chrétiens n'est pas étonnant, sachant qu'une grande partie de l'œuvre de Münster s'adressait à ce même lectorat; cela est manifestement le cas en ce qui concerne ses nombreuses grammaires et ses nombreux dictionnaires de l'hébreu et de l'araméen[16].

En dehors du cercle des hébraïsants chrétiens, quelques remarques faites par Münster dans les introductions hébraïque et latine semblent indiquer qu'il a envisagé pour son ouvrage aussi un lectorat chrétien plus large. Ainsi, à la fin de son introduction hébraïque, Münster raconte comment il a été amené à préparer son édition de la Bible hébraïque et quelles étaient ses motivations. Il dit :

Et maintenant je te montrerai pourquoi j'ai pris la peine de [faire] ce livre. Voici que quelques imprimeurs de la ville de Bâle ont appliqué leur cœur à imprimer les vingt-quatre livres, et ils sont venus vers moi et m'ont dit : «Ceins tes reins comme un homme et traduis la Sainte Écriture – la Tora, les Prophètes et les Écrits – à partir de la langue sainte, car nous aimerions imprimer les vingt-quatre [livres], de sorte que les deux langues soient l'une face à l'autre. De plus, tu ajouteras un bref commentaire dans des endroits difficiles en te fondant sur les écrits des Hébreux qui sont en ta possession, afin que le lecteur puisse y trouver facilement ce qu'il cherche.» Et, quand j'ai vu ce que m'ont demandé ces artisans qui connaissent la sagesse de l'imprimerie, j'ai été très effrayé et j'ai eu peur de m'occuper des paroles de ceux qui parlent par le Saint-Esprit, car je savais que j'étais petit en discernement, faible en

---

13. Note à la fin de Dt 13.
14. Note à la fin de Dt 18.
15. Note à la fin de Dt 21.
16. La liste de ces ouvrages se trouve dans K. H. Burmeister, *Sebastian Münster. Eine Bibliographie mit 22 Abbildungen*, Wiesbaden 1964, p. 19-39.

> intelligence et que je n'avais pas la sagesse d'homme, même si la nature avait incité ma jeune âme depuis mon enfance à aimer la sagesse, ainsi que ceux qui l'aiment, tous les jours de mon existence. En effet, quand j'ai vu que cette chose était nécessaire et qu'un grand bénéfice en résulterait pour les chrétiens [*nôṣrîyîm*], pour montrer à tous les hommes la beauté et la supériorité de la Tora et comment elle s'était accomplie jusqu'à la venue de notre Messie, j'ai appliqué toute ma force pour la traduire aussi bien que possible et autant que ma misérable intelligence permettait, pour le nom du ciel et pour rendre service aux gens de notre peuple, aux chrétiens [*mĕšîḥîyîm*][17].

L'objectif que Münster attribue à son ouvrage est donc de faire apprécier l'Ancien Testament aux chrétiens et de leur faire comprendre son accomplissement par le Christ. Cet objectif se reflète aussi dans le dernier paragraphe de l'introduction latine de l'ouvrage de Münster, intitulé « Avec quel zèle les livres de l'Ancien Testament doivent être lus ». Dans ce paragraphe, Münster expose assez longuement pourquoi l'Ancien Testament doit être étudié par les chrétiens. Son premier argument est que le Christ et les Apôtres se sont explicitement référés à l'Ancien Testament. Son deuxième argument est que l'Ancien Testament annonce les vérités du christianisme, telles que l'unicité de Dieu, la création du monde par Dieu, l'appel aux nations par la parole du Seigneur, la naissance miraculeuse du Christ d'une mère vierge. Deux phrases citées de ce paragraphe pourraient illustrer l'argumentation de Münster :

> La lecture de l'Ancien Testament ne doit donc pas être tenue pour négligeable mais poursuivie avec le plus grand zèle, [car] c'est de l'Ancien Testament que les Apôtres et, encore mieux, le Christ lui-même ont apporté les preuves pour leurs doctrines et c'est par son autorité qu'ils ont affirmé l'Évangile lui-même[18]. Les livres de l'Ancien Testament doivent donc être estimés comme grands, car ils sont comme un fondement certain sur lequel le Nouveau Testament s'appuie, et d'où les contenus indubitables du Nouveau Testament peuvent être tirés[19].

L'ouvrage de Münster visait donc le nombre grandissant de chrétiens intéressés par l'Ancien Testament au début du XVIe siècle, initiés ou non à l'hébreu[20]. C'est à ce public que Münster proposait un nouveau moyen d'accès aux textes originaux de l'Ancien Testament.

---

17. S. Münster, *Biblia Hebraica*, « Haqddāmâ », [p. 4].
18. S. Münster, *Biblia Hebraica, Praefatio Sebast. Munsteri in Vetus Testamentum*, [p. 14].
19. *Ibid.*, [p. 15].
20. Voir S. G. Burnett, *Christian Hebraism in the Reformation Era (1500-1660) : Authors, Books, and the Transmission of Jewish Learning*, Leyde-Boston 2012 (Library of the Written Word, 19 ; The Handpress World, 13), p. 11-47.

L'utilisation des écrits juifs

Dans l'introduction latine, Münster consacre beaucoup de place à son utilisation des écrits juifs. Il affirme qu'il a utilisé, entre autres, le *Targum*, Rashi, David Qimḥi, Ibn ʻEzra, Menaḥem Recanati, Abraham Saba, l'ouvrage *Seder ʻOlam*, Moïse de Coucy, Nahmanide et le *ʾArbāʿā Ṭûrîm* de Jacob ben Asher[21]. La raison essentielle pour laquelle Münster semble juger nécessaire le recours aux écrits juifs est que ceux-ci permettent de surmonter les difficultés les plus grandes dans la compréhension du texte hébraïque de l'Ancien Testament, notamment grâce aux informations qu'ils contiennent concernant la langue hébraïque :

> En effet, il y a, dans l'Écriture, beaucoup de passages obscurs et qui laissent dans la perplexité, à tel point qu'on ne peut pas les comprendre facilement sans la tradition des Hébreux, quels que soient les grognements des grands nez. […] Ils connaissent du moins la langue, sont attentifs aux idiomatismes, n'ignorent pas totalement l'interprétation transmise par les anciens comme de la main à la main, même s'ils ignorent le but *[scopus]* principal de l'Écriture, que nous ont montré le Christ et les Apôtres[22].

Afin de justifier son utilisation d'écrits juifs pour l'interprétation de l'Ancien Testament, face aux objections, Münster développe deux lignes d'argumentation. D'abord, il compare son propre emploi des commentaires juifs et du *Targum* au recours de Jérôme à l'enseignement des juifs de son époque. Quelques citations tirées de l'introduction de Münster pourront illustrer cette ligne d'argumentation.

> Nous apprenons aussi des paroles du divin Jérôme citées ci-dessus que les écrits des Hébreux n'étaient pas du tout pris pour négligeables par lui, qui a entrepris de faire des livres hébraïques sacrés des livres latins. Cet homme, tel qu'il était et aussi grand qu'il était, ne dédaignant pas d'avoir des enseignants hébreux, a même avoué ne pas du tout pouvoir interpréter la Sainte Bible sans leur aide. De plus, il a payé beaucoup d'argent pour qu'ils l'aident. Et je ne doute pas que, si Jérôme avait eu les commentaires d'Ibn ʻEzra, de Nahmanide, de Gersonide ou de David Qimḥi, il n'aurait pas eu besoin d'un enseignant vivant[23].

---

21. S. Münster, *Biblia Hebraica, Christiano et pio lectori*, [p. 3]. Voir aussi E. I. J. Rosenthal, « Sebastian Muenster's Knowledge and Use of Jewish Exegesis », dans *Studia Semitica*, t. I, *Jewish Themes*, Cambridge 1971, p. 131-133. Article paru d'abord dans I. Epstein, E. Levine, C. Roth (éd.), *Essays in Honour of the Very Rev. Dr J. H. Hertz, Chief Rabbi of the United Hebrew Congregations of the British Empire, on the Occasion of his Seventieth Birthday, September 25, 1942 (5703)*, Londres 1942.
22. S. Münster, *Praefatio Sebast. Munsteri in Vetus Testamentum*, [p. 7] (trad. G. Dahan, étude citée n. 4, p. 245-246).
23. S. Münster, *Praefatio Sebast. Munsteri in Vetus Testamentum*, [p. 6].

> Je sais seulement qu'il y a beaucoup de choses dans les commentaires du divin Jérôme qu'il affirme avoir apprises auprès des juifs et que moi j'ai trouvées chez Rashi. Et [si] tu considères que Jérôme, l'homme chrétien, a appris des Hébreux, qu'est-ce que les successeurs [de Jérôme] n'ont pas appris de ceux qui sont les meilleurs parmi les Hébreux[24] ?

Münster fait donc appel à l'autorité de Jérôme pour justifier sa propre pratique.

Le deuxième argument que l'on peut relever dans l'introduction concerne la façon dont Münster utilise les écrits juifs. Il dit :

> Je n'ai pas pris directement tout ce que j'ai trouvé chez eux comme des oracles, selon la coutume de quelques-uns, mais j'ai lu avec discernement, comme il convient[25].

En particulier, Münster explique que les interprétations polémiques que l'on trouve chez les exégètes juifs et qui ont pour but de contredire l'interprétation chrétienne de certains passages de l'Ancien Testament ne posent pas de problème, car elles sont facilement repérables et peuvent donc être traitées comme telles :

> Lecteur chrétien, la lecture et l'interprétation des rabbins ne te seront aucunement nuisibles, si tu as appris le Christ proprement. Bien au contraire, cela sera utile, qu'ils soient en accord ou en désaccord avec nous. Regarde, je [te] demande quant à Isaïe 7 et 9, pourquoi la lecture que font les ennemis de la croix du Christ me serait-elle nuisible ? Leur exégèse dans ces endroits s'oppose diamétralement à l'interprétation des chrétiens[26].

Le désaccord avec les auteurs juifs concernant des éléments du dogme chrétien n'empêche pas, selon Münster, de se laisser guider par eux vers une meilleure compréhension du texte hébraïque de l'Ancien Testament :

> J'ai certainement appris cela d'eux, si bien qu'ils sont mes conseillers de vérité, même s'ils résident, en même temps, dans les ténèbres et les erreurs. De même, Balaam a aussi béni les fils d'Israël et a prophétisé sur la prospérité par l'Esprit de Dieu, [mais] il n'a pas pu prévoir son erreur ou son futur meurtre[27].

---

24. *Ibid.*, [p. 7].
25. S. Münster, *Christiano et pio lectori*, [p. 3].
26. S. Münster, *Praefatio Sebast. Munsteri in Vetus Testamentum*, [p. 8].
27. S. Münster, *Christiano et pio lectori*, [p. 4].

Le texte hébraïque

Le texte hébraïque utilisé par Münster dans son édition est celui de la *Biblia Rabbinica* de 1516-1517, et cela bien que Münster connaisse aussi la *Biblia Rabbinica* de 1524-1525, dont il cite l'introduction due à Jacob ben Ḥayyim dans sa propre introduction[28]. Maints détails attestent l'origine du texte hébraïque utilisé par Münster, et deux preuves, qui me semblent convaincantes, peuvent être proposées ici.

Premièrement, dans la *Biblia Rabbinica* de 1516-1517 le passage du premier au deuxième livre de Samuel ainsi que celui du premier au deuxième livre des Rois étaient marqués par des notes en hébreu[29]. Entre 1 Samuel et 2 Samuel on trouve la note :

> כאן מתחילים הלועזים ספר שני של שמואל והוא שני של מלכים אצלם :
> Ceux qui parlent une langue étrangère font commencer ici le deuxième livre de Samuel qui est le deuxième livre des Rois chez eux.

Dans la marge, à côté du premier verset de 2 Rois, on trouve la note :

> כאן
> מתחילים הלועזים
> ספר מלכי׳
> רביעי
> Ceux qui parlent une langue étrangère font commencer ici le quatrième livre des Rois.

Ces notes, qui sont absentes dans la *Biblia Rabbinica* de 1524-1525, se trouvent mot-à-mot dans l'ouvrage de Münster[30].

Deuxièmement, dans son ouvrage *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, Christian Ginsburg étudie de façon systématique un détail orthographique dans les premières éditions de la Bible hébraïque, à savoir, comment se présente le nom de la ville de Béthel. Ginsburg remarque que, dans la *Biblia Rabbinica* de 1516-1517, le nom de Béthel apparaît 66 fois en deux mots (בית־אל) et quatre fois en un seul mot (ביתאל) : Esd 2, 28 ; Ne 7, 32 ; 11, 31 ; 2 Ch 13, 19. Les mêmes données concernant l'orthographe du

---

28. À propos de la *Biblia Rabbinica*, voir S. G. Burnett, « The Strange Career of the *Biblia Rabbinica* among Christian Hebraists, 1517-1620 », dans B. Gordon, M. McLean (éd.), *Shaping the Bible in the Reformation: Books, Scholars and Their Readers in the Sixteenth Century*, Leyde 2012, p. 63-83 ; ainsi que la contribution de B. E. Schwarzbach dans le présent volume.

29. C. D. Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, Londres 1897, p. 930-931.

30. Dans l'édition de Münster, la note relative à 2 R présente de petites variantes orthographiques par rapport à la *Biblia Rabbinica* de 1516-1517.

nom de Béthel se trouvent dans le texte hébraïque qui figure dans l'ouvrage de Münster. En revanche, dans la *Biblia Rabbinica* de 1524-1525, le nom de Béthel est toujours écrit en deux mots.

Dans l'édition de Münster, le texte hébraïque est accompagné d'un nombre réduit de signes de cantillation. On y trouve normalement seulement le *sof pasuq* et le *etnah*, ainsi que parfois le *zaqef*.

La traduction latine et les notes

Quelques remarques peuvent être faites à propos de la nouvelle traduction latine de la Bible hébraïque figurant dans l'édition de Sebastian Münster. Celles-ci se fondent notamment sur une analyse d'un court échantillon de la traduction : le premier chapitre de 1 Samuel.

Premièrement, bien que la traduction produite par Münster soit réellement une œuvre originale, elle n'est pas sans lien avec la Vulgate. Cela se constate assez souvent dans les choix de mots et de formulations, ainsi qu'à travers certaines remarques faites par Münster dans les notes figurant à la fin des différents chapitres. Quatre exemples peuvent illustrer ce constat.

1 S 1, 3-4

– Vulgate[31]

Et ascendebat uir ille de ciuitate sua statutis diebus, ut adoraret et sacrificaret *domino exercituum in Silo. [...] Venit ergo dies, et* immolauit *Elcana [...]*

Et cet homme montait de sa ville durant les jours fixés pour adorer et *sacrifier* au Seigneur des armées à Silo. […] Le jour est alors venu, et Elcana *immola* […]

– Münster

Et ascendit uir ille de ciuitate sua ab anno in annum, ut adoraret et sacrificaret *domino exercituum in Silo [...]. Et cum esset dies (solennis,)* immolauit *Elkana [...]*

Et cet homme monta de sa ville d'année en année pour adorer et *sacrifier* au Seigneur des armées à Silo […]. Et alors que c'était le jour (solennel,) Elkana *immola* […]

Dans le texte hébraïque de ces deux versets, on trouve deux fois le verbe *zbḥ* – « sacrifier ». De même que la Vulgate, Münster fait ici le choix de rendre la première occurrence par le verbe latin *sacrifico* et la deuxième par le verbe *immolo*.

31. L'édition de la Vulgate citée est : *Biblia sacra utriusque Testamenti, iuxta ueterem translationem, qua hucusque Latina utitur Ecclesia, ex antiquissimis ac recentioribus exemplaribus diligentissime collatis, et sicubi dissentiebant consultis fontibus, hoc est, hebraeis et graecis uoluminibus adhibitis, fidelissime restituta*, Nuremberg, Johannes Petreius, 1529.

1 S 1, 13-14

– Vulgate
Existimauit ergo eam Eli temulentam*, dixitque ei Vsquequo* ebria *eris ?*
Eli la considéra donc comme *ivre*, et il lui dit : Jusqu'à quand seras-tu *ivre* ?

– Münster
unde Eli existimauit eam temulentam *esse. Dixitque ad eam Eli : usquequo* ebria *eris ?*
Eli pensa alors qu'elle était *ivre*. Et Eli lui dit : Jusqu'à quand seras-tu *ivre* ?

Comme dans la Vulgate, on trouve chez Münster une alternance entre les adjectifs *temulentus* et *ebrius* qui signifient tous les deux « ivre », alors que le texte hébraïque comporte un adjectif et un verbe dérivés de la seule racine *škr*.

1 S 1,6

– Vulgate
Affligebat quoque eam aemula *eius, et uehementer angebat.*
Aussi sa *rivale* l'affligeait, et elle la tourmentait fortement.

– Münster :
Porro aemula *eius irritando irritauit eam*.
En outre, sa *rivale* la provoqua en [la] provoquant.

De même que la Vulgate, Münster rend le mot hébreu *ṣārātâ* – « son ennemie » par *aemula eius* – « sa rivale ». Cependant, dans une note concernant ce verset, Münster affirme : *Habent Hebraica sic : concitauit eam tribulatrix uel aduersatrix eius irritatione*, « L'hébreu dit ainsi : sa tourmenteuse ou adversaire l'excita par la provocation ». Les mots que Münster utilise pour expliquer le sens de *ṣārātâ* sont *tribulatrix* et *aduersatrix*, ce qui fait penser que son choix de rendre ce mot hébreu par *aemula*, « rivale », est dû à l'influence de la Vulgate.

1 S 1,14

– Vulgate
Digere paulisper uinum quo mades.
Digère un petit moment le vin dont tu es imprégnée.

– Münster
aufer uinum tuum a te.
Enlève ton vin de toi.
Note : *Hoc est, digere uinum tuum [...]*
C'est-à-dire, digère ton vin [...]

Dans ce cas, la traduction de Münster ne suit pas la Vulgate ; il tente de rendre l'expression hébraïque mot à mot *(hāsîrî ʾet-yênēk mēʿālāyik)*. Cependant, Münster reprend la glose de la Vulgate, dans la note, pour expliquer le sens de cette expression figurée.

La récurrence des cas où la Vulgate influence visiblement la traduction de Münster porte à croire que Münster consultait la Vulgate régulièrement au cours de son travail, tantôt empruntant ses formulations, tantôt « dialoguant » avec elle d'une certaine manière.

Deuxièmement, la traduction de Münster atteste une volonté de « bien refléter » l'original hébreu, y compris dans certains de ses traits les plus étrangers au latin. Cette volonté se manifeste clairement dans la façon dont Münster transcrit les noms propres en suivant le texte massorétique et en s'écartant de la transcription courante de la Vulgate. Voici quelques exemples : *Mose* (Vulgate : *Moyses*) ; *Simson* (Vg : *Samson*) ; *Iesaia* (Vg : *Esaias*) ; *Iirmeiahu* (Vg : *Ieremias*) ; *Haggai* (Vg : *Haggeus*) ; *Zecharia* (Vg : *Zacharias*) ; *Dariaues* (Vg : *Darius*). Quand Münster emploie néanmoins, pour certains personnages et lieux bien connus, les noms latinisés provenant de la Vulgate, il indique parfois la prononciation hébraïque dans une note[32].

Dans de nombreux cas où l'hébreu fait accompagner un verbe conjugué par un infinitif absolu du même verbe ou par un complément dérivé de la même racine, Münster a tendance à reproduire en latin une expression équivalente, bien que ce genre de répétition soit inhabituel en latin. Dans les exemples suivants, on notera que la Vulgate évite la répétition.

Gn 2, 16

– Münster
De omni ligno horti comendendo comedes.
De tout arbre du jardin mangeant tu mangeras (hébreu *ʾākōl tōʾkēl*).

– Vulgate :
Ex omni ligno paradisi comede.
Mange de tout arbre du paradis.

1 S 1, 6

– Münster
Porro aemula eius irritando irritauit eam.
En outre, sa rivale la provoqua en [la] provoquant (hébreu : *wĕkiʿăsatâ [...] gam-kaʿas*).

– Vulgate :
Affligebat quoque eam aemula eius, et uehementer angebat.
Aussi sa rivale l'affligeait, et la tourmentait fortement.

32. Voir par exemple, les notes relatives aux noms d'Eve (*Heua*) en Gn 3, 20, de Miriam (*Maria*) en Ex 15, 20, et de Samarie (*Schomron* / *Samaria*) en 1 R 16, 24.

1 S 1, 10

– Münster
flendo flebat.
pleurant elle pleurait (hébreu : *ûbākōh tibkeh*).

– Vulgate
flens largiter.
pleurant abondamment.

La volonté de Münster de rester près du texte hébraïque s'observe aussi dans sa tendance à rendre littéralement certaines expressions difficiles et à ajouter ensuite des éléments d'éclaircissement entre parenthèses. Dans ces cas, Münster ne renonce pas au principe de la littéralité même quand il juge qu'une traduction mot-à-mot ne permet pas de rendre le sens de l'expression. Nous proposerons deux exemples de cette technique de traduction employée par Münster.

1 S 1, 4-5

immolauit Elkana, deditque Pheninnae uxori suae, et cunctis filiis eius atque filiabus eius partes. Hannae uero dabat partem unam facie (demissa)

Elkana immola et il donna à Peninna sa femme et à tous ses fils et ses filles des portions. Mais à Hanna il donnait *une portion pour la face (baissée)*

Dans cette phrase, Münster traduit mot-à-mot l'expression difficile *mānâ ʾaḥat ʾappāyim* : il rend chaque mot hébraïque par un équivalent possible en latin. Le mot *demissa*, « baissée », entre parenthèses sert à éclairer l'expression opaque. D'après la traduction de Münster, Elkana donna à Hanna une portion particulière, parce que son visage était baissé, c'est-à-dire, parce qu'elle avait l'air triste. En revanche, on constatera que la plupart des traducteurs de ces versets choisissent de gloser l'expression difficile en question afin de rendre ce qui leur semble être son sens. Ainsi, la Vulgate écrit *Hannae autem dedit partem unam tristis*, « Mais à Hanna il donna une portion (étant) triste », la *Traduction œcuménique de la Bible* traduit l'expression « une part d'honneur », tandis que Louis Segond choisit « une portion double ».

1 S 1, 18

neque fuerunt ultra facies eius (collapsae.)
et ses faces n'étaient plus (écroulées.)

Dans le récit de 1 S 1, l'expression citée décrit la réaction de Hanna à la suite de l'annonce que Dieu acquiescera à sa demande et lui donnera un fils, une réaction certainement de joie et de soulagement. Münster traduit cette expression hébraïque (*ûpānêhā lōʾ-hāyû-lâh ʿôd*, « et son visage n'était plus

à elle ») de manière presque littérale et ajoute entre parenthèses le mot *collapsae*, « écroulées », pour donner du sens à l'expression. Selon sa traduction, le visage de Hanna n'avait plus d'aspect triste.

Troisièmement, malgré sa tendance littéraliste, la traduction de Münster reflète une volonté d'écrire du « bon latin ». Cela se manifeste notamment dans son choix des mots de liaison et des structures syntaxiques : alors que l'hébreu, selon son habitude, relie presque tous les éléments par la simple conjonction de coordination *wĕ*, « et », Münster varie les conjonctions de coordination au maximum et rend souvent les structures paratactiques de l'hébreu par des structures hypotactiques, comme il est d'usage en latin. Voici quelques exemples de cette pratique omniprésente dans la traduction de Münster.

1 S 1, 4

– Traduction de l'hébreu
Et advint le jour, *et* Elkana offrit un sacrifice *et* il donna à Pennina sa femme *et* à tous ses fils *et* ses filles des portions.

– Münster
Et cum *esset dies (solennis,) immolauit Elkana, dedit*que *Pheninnae uxori suae,* et *cunctis filijs eius* atque *filiabus eius partes.*

– Vulgate
Venit ergo *dies,* et *immolauit Elcana*, *dedit*que *Phenennae uxori suae,* et *cunctis filiis eius* et *filiabus partes.*

Dans ce verset, Münster rend la conjonction de coordination *wĕ*, « et », de quatre manières différentes. Il traduit la première partie du verset par une proposition subordonnée introduite par *cum*. Ensuite, il varie les conjonctions de coordination afin de mettre sur des plans différents les deux verbes « immoler » et « donner » – Peninna – ses fils et filles. On notera que la Vulgate ne soigne pas autant l'usage des conjonctions dans ce verset.

1 S 1, 7

– Traduction de l'hébreu
Et ainsi il fit d'année en année chaque fois qu'elle montait à la maison du Seigneur ; ainsi elle [Peninna] la chagrinait, *et* elle pleurait *et* ne mangeait pas.

– Münster
Et cum *ille sic singulis annis faceret,* et *ista quoque ascenderet ad domum domini, irritabat illam :* quae *flebat* et *non comedebat.*
*Et alors qu'*il faisait ainsi chaque année *et* que celle-ci montait aussi à la maison du Seigneur, elle l'irritait, *qui* pleurait *et* ne mangeait pas.

Münster rend la première et la dernière partie du verset par des propositions subordonnées : une temporelle introduite par *cum* et une relative.

Quatrièmement, l'influence des commentaires rabbiniques, notamment ceux qui figurent dans la *Biblia Rabbinica* de 1524-1525[33], est récurrente dans l'ouvrage de Münster. Elle est clairement affichée dans les notes se trouvant à la fin des chapitres, où Münster mentionne fréquemment les commentateurs juifs nommément et cite des extraits de leurs œuvres, souvent en hébreu. La traduction latine du texte biblique elle aussi reflète souvent les interprétations des auteurs juifs, ce que Münster permet de constater en discutant ces mêmes interprétations dans les notes. Nous examinerons deux exemples.

1 S 1, 1

– Traduction de l'hébreu
Et il était un homme de HāRāmātayim Ṣôpîm

– Münster
Fuit autem uir quidam ex una Ramath, de (cognatione) Zophim
Et il était un certain homme d'une Ramath, de (la parenté de) Zophim

Note : *Hebraica uox* רמתים *quae hic in duali scribitur numero, indicat duo fuisse loca, Ramath uocata, ex quarum altera iste Elkana fuit : ut sit sensus :* מאחת משתי רמות *[...] alii putant Zophaeum dictum, a cognatione Zoph, cuius fit mentio in libro Paralipp.*

Le mot hébraïque *Rāmātayim* qui y est écrit au duel indique qu'il y avait deux lieux nommés Ramath, et ledit Elkana fut de l'un d'entre eux, si bien que le sens est : de l'une de deux Rāmôt. […] d'autres pensent que « Zophaeus » veut dire : de la parenté de Zoph, qui est mentionné dans le livre des Chroniques.

La façon dont Münster traduit le toponyme Rāmātayim Ṣôpîm dépend de deux interprétations issues des commentateurs juifs. D'abord, la traduction du nom de Rāmātayim par *una Ramath*, « une Ramath », se fonde sur le commentaire de David Qimḥi, qui figure dans les deux éditions de la *Biblia Rabbinica*. Qimḥi écrit : « Nos maîtres, bénie soit leur mémoire, ont écrit qu'il s'agissait de deux Rāmôt qui se regardaient [c'est-à-dire, qui se trouvaient l'une face à l'autre][34]. Qu'il s'agisse de deux Rāmôt – le mot le prouve, car il est au duel. La signification de "des Rāmātayim" est "de l'une de deux Rāmôt" [מאחת משתי רמות][35]. » On constate que, dans sa note, Münster paraphrase Qimḥi et cite en hébreu l'expression utilisée par Qimḥi pour interpréter le nom de Rāmātayim.

Ensuite, l'idée selon laquelle le mot Ṣôpîm ferait référence à la parenté d'Elkana, une idée exprimée dans la traduction par l'ajout du mot *cognatione*, « de la parenté de », entre parenthèses, provient du commentaire de Gersonide,

33. Pour la liste des commentaires figurant dans les deux éditions de la *Biblia Rabbinica*, voir S. G. Burnett, « The Strange Career of the *Biblia Rabbinica* among Christian Hebraists », p. 65, 69.
34. Talmud de Babylone, *Meg*. 14a.
35. *Biblia Rabbinica*, Venise, Daniel Bomberg, 1524-1525, *ad locum*.

qui figure dans la deuxième édition de la *Biblia Rabbinica*. Gersonide écrit : « Les Ramatéens s'appelaient Ṣôpîm, parce qu'ils comptaient parmi les fils de Ṣûp, qui s'appelle Ṣôpay dans les Chroniques[36]. » La note de Münster paraphrase cette interprétation.

1 S 1,16

– Traduction de l'hébreu
Ne donne pas ta servante devant une fille de Bĕlîyāʿal.

– Münster
Ne ponas famulam tuam coram (domino) quasi filiam Beliiaal.
Ne pose pas ta servante devant (le Seigneur) comme une fille de Beliyaal

Note : *Scilicet* לפני השם כבת בליעל *sicut et nos uertimus.*

C'est-à-dire : Devant Dieu [*Haššem*] comme une fille de Bĕlîyāʿal, comme nous aussi avons traduit.

Cette expression, employée par Hanna dans sa réponse à Eli qui l'a accusée d'être ivre, est réputée pour sa difficulté, voire son inintelligibilité[37]. Münster résout cette difficulté en ajoutant au texte traduit deux éléments qui ne se trouvent pas dans l'hébreu : *(domino) quasi*. Il se fonde sur l'une des interprétations mentionnées par Qimḥi dans son commentaire : « Devant *Dieu* [Y"Y] *comme* une fille de Bĕlîyāʿal, c'est-à-dire, ne pense pas que je me tienne devant Dieu, qu'il soit béni, étant ivre comme une jeune fille méchante[38]. » Dans la note, Münster cite une partie de l'interprétation de Qimḥi en hébreu.

On remarquera que Münster utilise les commentaires juifs le plus souvent pour comprendre des expressions difficiles du texte vétérotestamentaire. Cependant, on trouve parfois certaines notes qui semblent avoir pour but de présenter au lecteur la littérature rabbinique plutôt que d'éclairer le texte biblique. Dans ce genre de notes, Münster fait preuve d'un regard nuancé sur les écrits juifs, tantôt les critiquant sévèrement, tantôt faisant leur éloge. Ainsi, dans une note à la fin de Dt 18, Münster cite en hébreu un long passage de l'ouvrage polémique le *Nizzaḥon Vetus* et dit :

> Tu vois, lecteur chrétien qui comprends l'hébreu, de quels blasphèmes se servent les ennemis de la croix du Christ et par quelles astuces ils tâchent de pervertir les âmes des gens simples. J'ai voulu ajouter cela, non pas comme un outrage à mon Sauveur, car cela est loin de moi, mais pour que toi, qui n'as peut-être pas lu leurs livres, tu saches qu'ils continuent à combattre contre nous avec des armes impuissantes […].

---

36. *Ibid*. Gersonide fait référence à 1 Ch 6, 11.
37. Voir D. T. Tsumura, *The First Book of Samuel*, Grand Rapids (Michigan) – Cambridge 2007, p. 121-124.
38. *Biblia Rabbinica*, 1524-1525, *ad locum*.

En revanche, après avoir cité en hébreu un long passage qu'il avait trouvé chez Nahmanide et Recanati et qui parle de la disparition du mauvais penchant chez l'homme dans les temps messianiques, Münster écrit : « Ainsi, les livres hébraïques sont pleins d'idées admirables là où il est question du messie[39]. »

L'édition de la Bible hébraïque confectionnée par Sebastian Münster représente une tentative particulièrement ample et aboutie de rendre accessibles à la chrétienté les textes originaux de l'Ancien Testament. Dans ce but, Münster a réuni dans un seul ouvrage une version du texte hébraïque considérée comme particulièrement fiable – celle de la *Biblia Rabbinica* de 1516-1517, une nouvelle traduction latine visant à représenter le texte hébraïque avec grande précision tout en ayant un aspect littéraire en latin, ainsi qu'un abondant commentaire philologique érudit présenté néanmoins sous une forme relativement accessible et didactique. La qualité de l'œuvre de Münster est due à la compétence extraordinaire de son auteur en hébreu et à sa grande érudition relative à l'Ancien Testament, ainsi que, particulièrement, à son usage pionnier de l'exégèse juive, dont il a présenté au lectorat chrétien de nombreuses découvertes concernant le texte de l'Ancien Testament jusqu'alors ignorées. Ce qui restreint peut-être la qualité de l'œuvre de Münster est qu'elle reflète aussi ce que l'on peut considérer comme certains défauts de l'exégèse juive : son caractère parfois excessivement spéculatif, la liberté parfois trop grande qu'elle prend avec le texte. En somme, on dira que l'ouvrage de Münster conjugue de manière emblématique plusieurs tendances de la première moitié du XVIe siècle : l'égard pour les textes originaux des écrits bibliques, le progrès rapide de la science philologique, et l'ouverture à la pensée juive.

39. Note à la fin de Dt 30.

LA BIBLE FRANÇAISE D'OLIVÉTAN (1535)

Une entreprise éditoriale excentrique, utopique et pratique

Olivier MILLET
Université Paris-Sorbonne

> Tous les matins, des cours publics sont ouverts avant le lever du soleil. Les seuls individus spécialement destinés aux lettres sont obligés de suivre ces cours ; mais tout le monde a droit d'y assister, les femmes comme les hommes, quelles que soient leurs professions. Le peuple y accourt en foule (Thomas More, *Utopie*, II).
>
> On ne laisse pas pour cela de donner une éducation libérale à tous les enfants ; et la grande masse des citoyens, hommes et femmes, consacrent chaque jour leurs moments de liberté et de repos à des travaux intellectuels (Thomas More, *Utopie*, III).

Chez Thomas More, les Utopiens apprennent les sciences dans leur propre langue. Encore faut-il pour cela que cette extension populaire de la lecture aux savoirs supérieurs puisse s'appliquer aux corpus savants transmis dans les langues anciennes (latin, grec, hébreu, etc.). C'est ce à quoi Pierre Robert, dit Olivétan[1], s'est consacré, à la fois comme modeste maître d'école, pédagogue et auteur de manuels destinés à faciliter l'apprentissage de la lecture[2], et comme traducteur de la Bible en français à partir des originaux hébreux et grecs, dans sa fameuse œuvre parue en 1535[3]. Ces deux aspects de son œuvre

---

1. Voir sur lui É. DOUMERGUE, *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*, t. I, *La Jeunesse de Calvin*, Lausanne 1899, p. 116-125 ; M. ENGAMMARE, « Quelques prénoms sans nom », *Bulletin de la Société d'Histoire du protestantisme français* 133 (1987), p. 413-431, et le volume collectif *Olivétan traducteur de la Bible*, Paris, éd. G. CASALIS et B. ROUSSEL, Paris 1987.
2. *L'instruction des enfans, contenant la maniere de prononcer et escrire en françoys [...]*, [Genève, P. de Vingle,] 1533 ; texte révisé et complété, même début de titre, Genève, J. Girard, 1537.
3. *La Bible qui est toute la Saincte escripture*, Neuchâtel, P. de Vingle. Voir la bibliographie indiquée par W. KEMP, *Le Livre évangélique en français avant Calvin. Études originales, publications d'iné-*

10.1484/M.BEHE-EB.5.115676

sont intimement liés[4], mais c'est sa Bible qui nous retiendra ici dans la mesure où elle met en œuvre des modes de typographie et de mise en page destinés à rendre plus aisés non seulement le déchiffrage d'un texte imprimé, mais l'accès au sens des textes bibliques, conçus comme suite d'énoncés organisés de manière visible autant qu'audible.

Olivétan s'appuie sans doute, dans son entreprise, sur les réflexions antérieures de Jacques Lefèvre d'Étaples[5]. Dans sa dédicace anonyme « A tous Chrestiens et chrestiennes » de son Nouveau Testament français de 1523[6], ce savant explique son intention de démocratisation spirituelle et culturelle de l'Évangile, dans le cadre d'une orthodoxie et d'une communion catholiques supposées, que garantit la source latine (la Vulgate) du texte biblique utilisé pour sa traduction. L'esprit divin se communique parfois « plus entierement et spirituellement aux simples – de tant qu'ils sont plus humbles et plus petits », qu'aux clercs. La seconde préface de ce Nouveau Testament mentionne ceux qui « sont simples et sans lettres » (= qui ne savent pas le latin). Dix ans plus tard, Olivétan reprend ces thèmes, mais dans le cadre nouveau d'une réforme qui parie, elle, sur l'accès de tous à la lettre du texte, issue cette fois des originaux. Selon Lefèvre, la prédication est impossible si le « simple peuple » ne peut « voir » et « lire » en sa langue l'Évangile : le théologien conteste l'idée traditionnelle que la prédication suffit, dans le cas des simples, à donner accès au sens des Écritures, et il promeut la solidarité de la lecture personnelle et de l'audition collective, de l'acte individuel et de la lecture publique. La seconde préface explique plus explicitement encore que cette traduction doit servir « dans les églises », c'est-à-dire devenir l'instrument des lectures liturgiques (lecture individuelle et lecture ecclésiale vont de pair), mais que sa lecture individuelle et attentive doit précéder et préparer la fréquentation des sermons. Olivétan insère ses propres ambitions dans le cadre ainsi défini, avec des moyens nouveaux comme nous allons le voir[7].

---

dits, catalogues d'éditions anciennes, éd. J.-Fr. Gilmont et W. Kemp, Turnhout 2004, p. 177, notamment le chap. mentionné du livre de J.-Fr. Gilmont, « La Bible d'Olivétan : audaces et limites d'une entreprise pionnière », dans son recueil *Le Livre et ses secrets*, Genève-Louvain-la-Neuve 2003, p. 125-139. Sur la place de cette Bible dans l'histoire des Bibles imprimées, voir P.-M. Bogaert, éd., *Les Bibles en français. Histoire illustrée du Moyen Âge à nos jours*, Turnhout 1991, p. 66-70.

4. Voir notre contribution « Créer un nouveau lectorat vernaculaire. *L'instruction des enfans* (1533, puis 1537) et la Bible française d'Olivétan », dans V. Ferrer et J.-R. Valette, éd., *Écrire la Bible en français au Moyen Âge*, Genève 2017, p. 159-174.

5. Voir pour le contexte B. Roussel, « La question biblique à l'époque des premiers lecteurs royaux », dans A. Tuilier, éd., *Histoire du Collège de France*, I. *La Création 1530-1560*, Paris 2006, p. 165-186, et S. Baddeley, « Le choix des langues. Lefèvre d'Étaples et les questions linguistiques au début du xvie siècle », dans *Jacques Lefèvre d'Étaples (1450 ?-1536)*, Paris 1995, p. 81-95.

6. Paris, Simon de Colines. Voir *Les Bibles en français*, p. 54-56, et H. Kunze, *Die Bibelübersetzungen von Lefèvre d'Étaples und von P. R. Olivetan*, Leipzig-Paris 1935.

7. Je ne traiterai pas ici de la langue d'arrivée et de la dimension linguistique et littéraire de l'ouvrage. Il n'existe pas en effet de travaux systématiques à ce sujet, en dehors de l'étude ancienne de

Sa Bible présente un caractère éditorial à la fois excentrique par rapport aux entreprises précédentes et « utopique » (dans le sens de Thomas More cité en épigraphe), qui manifeste, à sa façon, des idéaux que la Réforme protestante, notamment calvinienne, récupérera en partie. Notons d'abord que c'est un livre typiquement humaniste au sens éditorial du terme, malgré ses caractères typographiques (une bâtarde traditionnelle), qui s'expliquent par le fait que l'imprimeur, Pierre de Vingle, ne disposait pas de mieux. Comme l'a souligné récemment Max Engammare, c'est une production qui se présente comme un ouvrage humaniste dans la mesure notamment où elle comporte des pièces, liminaires ou autres, dues à plusieurs auteurs qui ont collaboré à son édition, en particulier des pièces écrites en vers, ce qui est absolument singulier pour une Bible[8].

Dans cette publication française, mais à portée internationale, on trouve d'abord une préface latine de Jean Calvin adressée aux autorités politiques et rejetant, pour un livre tel que la Bible, l'usage du privilège d'impression : la Bible peut et doit parfaitement s'en passer, car elle s'adresse à tous et *exige* d'être diffusée le plus massivement possible, y compris en langue vernaculaire. Ce texte liminaire de Calvin tient lieu de privilège, il en est la parodie, l'inversion (il exprime une exigence de diffusion maximale au lieu de faire état d'une autorisation et d'un monopole) et la contestation. Du point de vue des autorités politiques et religieuses et des lois du marché économique du livre, nous sommes ainsi hors norme. Ce texte liminaire fait par ailleurs l'éloge du traducteur ; il mentionne la *sodalitas* des amis lettrés dont celui-ci fait partie et qui garantit la qualité de l'œuvre. Il explique aussi que l'on devrait réserver les privilèges aux livres utiles et édifiants, ce qui suggère l'idée d'un programme de créations littéraires évangéliques à venir, idée reprise par une autre pièce liminaire (voir *infra*). Par rapport à Lefèvre d'Étaples, la rupture est consommée. La Bible de ce dernier, parue dans sa version complète (Ancien et Nouveau Testament), en 1530 puis de nouveau en 1534, à Anvers, affiche en effet, au contraire, son privilège d'impression, octroyé par Charles Quint[9]. Elle nous servira de point de comparaison utile pour faire ressortir certaines singularités de celle d'Olivétan.

On trouve ensuite la dédicace française de « P. Robert Olivetanus, l'humble et petit translateur » « à l'Eglise de Jesus Christ », avec des déclarations ironiques à l'égard de la pratique littéraire et éditoriale des préfaces-dédicaces

---

H. Kunze, *Die Bibelübersetzungen*, et cette Bible mérite une thèse analogue à celle consacrée par C. Skupiens à la Bible française de Castellion, *Traduire pour le peuple de Dieu. La syntaxe de la phrase française dans la traduction de la Bible par Sébastien Castellion, Bâle, 1555,* Genève 2009.

8. « Des vers ajoutés aux versets », dans V. Ferrer et R. Gorris Camos, éd., *Les Muses sacrées. Poésie et théâtre de la Réforme entre France et Italie*, Genève 2016, p. 71-98, qui situe et commente les pièces en vers que nous signalons *infra*.

9. Voir *Les Bibles en français*, p. 57-58.

adressées à de puissants protecteurs. L'Église, ainsi érigée en dédicataire (à la place de tant de papes ou de prélats selon les habitudes humanistes de l'époque), est définie en tant qu'elle est pauvre et invisible[10]. Si la Bible de Lefèvre, elle, n'a pas de dédicataire, elle s'ouvre par un calendrier ecclésiastique, marque d'enracinement dans la liturgie traditionnelle et donc dans l'institution en place. Suit une « apologie du translateur », où Olivétan s'explique sur ses buts et sa méthode de traducteur. Cette traduction de la Bible est due aux pressions exercées sur lui par trois de ses compagnons, Hilerme Cusemeth, Cephas Chlorotes et Antoine Almeutes : autant de noms français déguisés en grec, à la façon humaniste travestissant dans une langue ancienne les noms vernaculaires, selon une mode d'époque, mais aussi par précaution vis-à-vis de la censure française : il s'agit en effet de Guillaume Farel, de Pierre Viret et d'Antoine Saulnier, alors actifs comme réformateurs dans l'espace helvétique romand. Olivétan indique que la présente traduction pourra être améliorée dans le cadre des travaux que rend possibles la création par François I[er] des lecteurs royaux, grâce auxquels

> tant de beaux et nobles espritz se exercent de jour en jour et s'apprestent à la cognoissance des langues […] à celle fin que nous ayons en noz jardins la belle fontaine de la claire et pure eau de vérité duicte et menée de la vive source par tuyaux netz et entiers desgorgeans icelle en abondance tant que s'estend la langue Gaulloyse pour arroser et recreer les fleurettes de nostre esperance, lesquelles sont tant alterées, flaitries et bruslées à cause du grand hasle de malheureuse ignorance qui a couru par cydevant.[11].

Ce langage lui-même fleuri ne fait que transposer dans le style de l'époque, celui des Grands Rhétoriqueurs, les idées exprimées (en général en latin) par les humanistes européens depuis le XV[e] siècle, notamment par Alde Manuce dans les préfaces de ses célèbres impressions, quand ils célèbrent le retour aux sources antiques *(ad fontes)* permis par la connaissance des langues, mais Olivétan mêle ce thème à l'allégorie biblique et évangélique de la fontaine d'eau vive.

À ces deux pièces s'ajoute une lettre anonyme, signée VFC, adressée à « nostre allié et confédéré le peuple de l'alliance de Sinai », c'est-à-dire au peuple juif. La question de l'auteur anonyme a été réglée par Bernard Roussel, il s'agit de Wolfgang Fabritius Capito, le réformateur de Strasbourg. Suit un poème latin de Bonaventure Des Périers, dont les premières lettres de chaque vers forment en acrostiche le nom de Pierre Robert Olivétan, et qui assigne à la langue française un nouveau rôle littéraire : grâce à ses nouvelles ressources bibliques, elle dispose désormais d'une source potentielle d'œuvres

---

10. Si la Bible de Lefèvre, elle, n'a pas de dédicataire, elle s'ouvre par un calendrier ecclésiastique, marque d'enracinement dans la liturgie traditionnelle et donc dans l'institution en place.
11. [Fol. v v°.]

littéraires à venir, de type nouveau. De manière plus conforme à l'appareil éditorial ordinaire d'une Bible, on rencontre ensuite la liste des livres de la Bible, avec l'indication du nombre de leurs chapitres[12]. Autre pièce « littéraire », un poème adaptant en français celui de Des Périers sert de pièce publicitaire pour la diffusion, en vernaculaire, des deux Testaments ; il s'agit à la fois de l'avoir « en livre escrit », de l'« escrire dans son cœur », de l'« ouïr » et le « recevoir ».

À la fin du volume, on trouve encore les pièces suivantes. Une table des « mots » [noms propres] hébreux, « chald[éens] » (araméens), grecs et latins, « familierement traduits en françois », est signée par Rosa (= Hugues Sureau du Rosier) et B. Des Périers[13]. Deux vers recommandent la facilité de la consultation de cette table sous forme d'un index et avertissent (nous traduisons ce latin en français) : « Ne t'étonne pas de ce que les noms apparaissent sous une forme nouvelle : mais bien de ce que cette forme authentique soit restée si longtemps cachée », du fait que la forme des noms transcrits de l'hébreu (et donc leur sens) diverge de celle qu'ils ont dans le latin de la Vulgate. C'est qu'Olivétan a essayé de « restituer l'orthographe et prononciation des noms [propres] »[14], dans un souci philologique imité de la Bible latine de Robert Estienne de 1532, qui doivent refléter l'étymologie et son sens, mais aussi dans l'intention pratique de rendre la prononciation française « plus aise et commode », le compromis entre les deux résultant de la forme phonique « la plus doulce et amiable » en hébreu (elle-même restituée pour les voyelles à partir du grec et de Jérôme), en l'appropriant au français, ce qui donne par exemple *Moseh* (prononçable *Mose*). Cet instrument exégétique réformé de manière humaniste revêt une portée drastique nouvelle dans le cadre d'un transfert vers le vernaculaire des originaux antiques. – Avant cette table, un poème français adressé au lecteur reprend en langue vernaculaire les idées des vers latins : il met en relief le caractère pratique de la table, et le caractère authentique de la transcription orthographique des noms exotiques en français. Pour donner une idée de la source hébraïque et grecque de ces noms, figurent alors un alphabet grec et un alphabet hébreu, avec leurs transcriptions en alphabet romain et des indications de prononciation. Comme aide à la consultation de la table et pour éclaircir le système des renvois aux livres et chapitres du texte

12. La Bible de Lefèvre comporte un « Prologue de tous les livres », qui met en relief la signification spirituelle des Écritures saintes. Ce prologue est suivi d'une table des matières des livres par chapitre, qui en indique sommairement les thèmes. Dans le corps du texte, des gravures sur bois (115 pour l'AT, 19 pour le NT) confirment cette dimension traditionnelle, notamment d'histoire sainte, de la lecture proposée, qui complète la dimension spirituelle.

13. Cf. Lefèvre d'Étaples en 1534 : « Interpretation d'aucuns noms hebraiques, chaldeens, grec et latins ».

14. Fol. iiii. Ce qui suit figure dans la même pièce liminaire d'Olivétan. Sur les aspects linguistiques et orthographiques, voir S. Baddeley, *L'Orthographe française au temps de la Réforme*, Genève 1993, p. 177-186.

biblique, on trouve également une table des chiffres en français. Des instruments ordinaires d'alphabétisation se trouvent donc adaptés dans cette Bible en vue de son usage par des apprentis de la lecture. Instruction « élémentaire » et fréquentation de la Bible traduite savamment convergent dans la langue vernaculaire. Après la table, il y a encore un index des principales matières, dressé par Mathieu Gramelin (Matthieu Malingre), « pour la consolation de ceux qui ne sont point encores exercités et instruictz en la saincte escripture ». Il tient lieu des concordances thématiques traditionnelles[15], et doit permettre au lecteur de comparer divers passages de manière à comprendre le sens (tirer « naifve et claire intelligence ») de ceux qui sont obscurs, et pouvoir rendre compte de sa foi. Il s'agit de pouvoir « trouver et practiquer plusieurs lieux communs », au moyen de la liste détaillée de ce qu'on appelle en théologie réformatrice les « lieux communs théologiques », rangés par ordre alphabétique, en vue de situer et d'interpréter chaque passage à la lumière de l'ensemble du texte sacré, éclairé au moyen des « lieux » qui éclairent le sens des détails. Les rubriques de cet index signalent les hébraïsmes et les hellénismes pour promouvoir cette théologie réformatrice[16]. Un dizain final adressé au lecteur l'invite à « ouïr » la promesse de la Vérité qui s'exprime dans le « vif parler » de celle-ci. Ce dizain produit par acrostiche de la première lettre de chacun des mots successifs le message cryptique suivant : « Les vaudois, peuple évangélique / Ont mis ce tresor en publique » : c'est la seule mention, dans tout le volume, des Vaudois (chrétiens dissidents), qui avaient commandité cette traduction française et son impression.

En somme, il s'agit d'une Bible qui reprend formellement certains éléments de la Bible de Lefèvre d'Étaples et des Bibles traditionnelles (indication du sens général du texte, quelques instruments traditionnels comme la table des noms avec leur signification) et qui les combine avec des traits nouveaux, à la fois philologiques, humanistes, et « populaires », selon une orientation réformée[17]. Voici deux exemples de cette combinaison. Mentionnant

---

15. Sur la tradition des concordances bibliques thématiques (avec index alphabétique), voir G. Dahan, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XIIe-XIVe siècle*, Paris 1999, p. 350-358 ; G. Bedouelle et B. Roussel, *Le Temps des Réformes et la Bible*, Paris 1989, p. 178 sq. et 180 sq. Cet instrument rejoint celui du recueil de lieux communs, dans la théologie réformatrice d'un Ph. Melanchthon. Voir à ce sujet, A. Moss, *Les Recueils de lieux communs. Apprendre à penser à la Renaissance*, trad. de l'anglais, Genève 2002, p. 197 sq., 214 sq., 224-229, 235.

16. La Bible de Lefèvre, dans sa réédition de 1534, comporte, en marge du texte, des notes qui signalent les mots et expressions qui, en hébreu et en grec, ont une signification différente du texte latin suivi dans la traduction, ainsi que des explications sur des mots, des tournures ou des figures du style biblique, avec une table correspondante à la fin. Son lecteur a donc accès en 1534 à un minimum d'introduction aux différences entre la source latine de la traduction et les versions originales.

17. La Bible d'Olivétan s'adresse à de nouvelles couches sociales, celles, massives et anonymes, qui peuvent être concernées par la circulation de l'imprimé. E. Eisenstein, *The printing press as an agent of change : communications and cultural transformations in early modern Europe*, Cambridge 1979, a étudié les différentes dimensions de ce phénomène au cours de la première modernité.

comme destinataires « tous les-Chrestiens ayans cognoissance de la langue Françoyse », le traducteur apologète de son entreprise s'explique sur certains signes typographiques. L'astérisque signale, dans son texte, les mots ou les expressions qui admettent une autre traduction que celle qu'il propose, ou bien encore ceux qui appellent une explication (glose), informations que l'on trouve dans la marge correspondante[18]. Voici donc le lecteur « profane » mis immédiatement en contact, sinon avec les savoirs exégétiques, du moins avec le caractère problématique de certains de leurs résultats, glosés de façon à faciliter le va-et-vient entre le texte et sa marge. Plus loin, c'est l'usage – par ailleurs traditionnel dans les Bibles savantes – de plus petites lettres que les caractères courants qui fait l'objet d'une explication : elles servent à faire ressortir (en les minorant) les mots sans équivalent dans le texte hébreu et qui ont été introduits en français à des fins d'explication de l'énoncé, quand celui-ci serait obscur parce que trop abrupt sur le plan linguistique, comme autant de gloses à ne pas confondre avec le texte biblique lui-même. Olivétan explique également l'usage du signe *macaph*. Cette combinaison nouvelle du savant et du vernaculaire correspond à la dimension excentrique de cette publication, et souligne sa portée « utopique ».

Il s'agit bien d'un livre excentrique. D'abord, par l'achevé d'imprimer, qui est de Pierre de Vingle et indique Neuchâtel comme lieu d'impression, ce qui est extraordinaire à l'époque par rapport au marché français du livre. Cette excentricité est également culturelle, par rapport à la France, à Paris et aux lecteurs royaux, mentionnés cependant, on l'a vu, comme constituant le véritable horizon scientifique de cette impression, mais dont elle est fort éloignée socialement et géographiquement. Excentricité aussi par rapport aux pratiques de la République des lettres, qui se voient contestées (parodie de privilège, dédicace, préface), mais aussi imitées dans la mesure où cet ouvrage se présente comme l'expression d'une *sodalitas* de type humaniste. Cette Bible apparaît en effet comme le produit d'une collaboration entre plusieurs spécialistes des langues et comme le manifeste religieux et littéraire d'un groupe de lettrés liés entre eux, partageant les mêmes valeurs et une forte orientation confessionnelle qui les détourne, avec leur lectorat, de l'Église en place et des puissances installées. Enfin, le commanditaire, à peine nommé, ces Vaudois, désignés seulement par des périphrases, des métaphores, des antonomases, des allusions, puis, à la fin, par un cryptogramme, deviennent, dans leur anonymat et leur statut précaire, une figure du public idéal de ce livre, lui-même institué en véritable Église.

L'entreprise éditoriale de cette Bible n'est pas seulement excentrique, elle est aussi « utopique ». Elle rassemble en effet, de manière exceptionnelle, des auteurs qui ne se sont, pour certains, sans doute jamais rencontrés, des langues

18. Fol iii.

différentes (grec des pseudonymes, latin de certaines pièces et français, dans des genres et des styles littéraires divers, en prose et en vers) – autour du Livre par excellence. La dédicace d'Olivétan porte comme date la mention allusive d'une donnée géographique générale (« Des Alpes »), à la nette portée symbolique : loin des villes et des pouvoirs, c'est un lieu élevé à mi-chemin entre la transcendance divine et les espaces civilisés. Ce livre *hors sol* se situe ainsi dans un espace utopique : celui d'une Église évangélique à venir, qui sera fondée sur cette Bible et dont les contours sont signifiés par elle, c'est-à-dire par les lecteurs qu'il envisage et prépare à la fréquenter. Olivétan a dû réfléchir à ce caractère utopique quand, deux ans plus tard, il signera son édition genevoise des Psaumes en français du nom de *Belisem de Belimakom* : en hébreu, « personne de nulle part ».

Or cette dimension excentrique et utopique se réalise concrètement, pour le lectorat vernaculaire et « populaire » visé, au moyen de la dimension pédagogique mise en œuvre en particulier dans des procédés éditoriaux de mise en page du texte scripturaire. En ce qui concerne les caractères typographiques, Olivétan a dû se contenter de ceux dont disposait son imprimeur Pierre de Vingle, une bâtarde traditionnelle, et se résigner à l'indisponibilité des nouveaux signes typographiques d'aide à la lecture (cédille, etc.) qui apparaissaient alors. On est frappé par la façon dont Olivétan et son imprimeur, compensant ce conservatisme forcé, ont exploité certaines innovations de la savante Bible latine de Robert Estienne de 1532[19], pour aller au-devant de leurs lecteurs vernaculaires et les aider de manière pratique à comprendre et à interpréter théologiquement les textes bibliques au moyen de signes les ponctuant (au sens large de ce terme) parce qu'ils offrent immédiatement au regard des unités de sens distinctes et successives[20]. Voici sur cette question deux points de repère antérieurs, qui illustrent le souci de certains humanistes de faire reposer l'intelligibilité des textes imprimés sur leur lisibilité typographique en matière de ponctuation. Le premier provient de Giovanni Andrea Bussi, évêque d'Aleria, dans sa préface à *Hieronymi epistolae*, recueil paru à Rome, chez Sweynheim et Pannartz, en 1468, que je traduis :

19. Voir B. Roussel, « La *Biblia* éditée par Robert Estienne à Paris, en 1532 », *Biblia. Les Bibles en latin au temps des Réformes*, dir. M.-Chr. Gomez-Géraud, Paris 2008, p. 107-128, qui signale p. 109 la création de paragraphes et de blancs typographiques, qui « suggèrent au lecteur des sous-divisions du texte ». Voir G. Dahan, « Les divisions des bibles latines médiévales », à paraître dans les actes du colloque *Les divisions anciennes du Premier Testament* (Lyon, 17-18 novembre 2016), sous la dir. de G. Bady.

20. La Bible de Lefèvre propose, en 1534, des signes typographiques spéciaux qui marquent le début et la fin de chaque péricope liturgique. Sinon, il n'y a aucune originalité typographique : caractères gothiques, en bâtarde ancienne, pas d'intervention particulière ou notable en matière de mise en page, malgré le fait que Lefèvre s'intéressait de près à la question de la ponctuation latine (notons qu'il vivait trop loin d'Anvers pour pouvoir suivre de près ces questions d'impression et de mise en page).

Selon moi, il n'y a aucune différence entre le fait d'avoir étudié soigneusement un livre et d'être assis devant un maître qui donne un cours : les réalités les plus importantes et les plus secrètes du sanctuaire des sciences s'offrent même à une intelligence presque moyenne, puisque [le lecteur], rendu certain de la vérité du livre, la tient comme exprimée sur deux tables en grands caractères. En effet, donner un commentaire sagace, qu'est-ce sinon, d'une certaine manière, prononcer correctement à haute voix et ponctuer savamment, du fait que les ponctuations de celui qui lit sont déjà en soi une sorte d'éclairage explicatif ? D'où les vers remarquables d'Ausone à son neveu :

Lis tout ce qui mérite d'être retenu. Je vais d'abord indiquer le premier choix.
*Le créateur de l'*Iliade *et les discours de l'aimable Ménandre*
Doivent figurer dans ton programme de lecture : en modulant et en accentuant ta voix,
Enonce les mètres innombrables au moyen d'accents savants,
Et dans ta lecture marque les intonations expressives. La ponctuation souligne
Le sens et les pauses apportent de la vigueur aux passages faibles.

Assurément, un livre proprement transcrit, bien ponctué aux endroits convenables au moyen de virgules et de points, pour qui ne serait-il pas clair à moins qu'on ait affaire au lourdaud et au rustre[21] ?

Alde Manuce, le plus célèbre imprimeur de la Renaissance, connaissait bien ces premières impressions romaines auxquelles appartient notre citation. Installé comme imprimeur et éditeur à Venise, il reprend l'idée dans sa réédition, améliorée, des œuvres poétiques d'Horace, en 1509[22]. Sa préface indique qu'il a accompagné le texte latin de chaque poème de l'indication des mètres poétiques qu'y emploie le poète lyrique et qu'il a inséré les signes de ponctuation (virgules et points) adéquats à chaque passage ; ces signes, ajoute-t-il, quand ils sont bien distribués, tiennent lieu de commentaire[23]. Or cet imprimeur-éditeur italien avait été un pédagogue comme le sera également notre

21. P. 6 : « Nihil enim differre arbitror librum recognitum diligenter habere et ante praelegentem magistrum considere, ut paene mediocriter quoque intelligentia maxima et abstrusa quaeque in disciplinarum penetralibus pateant, cum certus de libri veritate, prope in duabus tabellis, velut grandem comprehensam habeat. Quid enim aliud est prudenter commentari quam recte quodammodo pronuntiare docteque distinguere ? Dum ipsae legentis distinctiones quasi quaedam sint interpretandi luminaria. Ex quo praeclare ad nepotem Ausonius [citation des v. 45-50 du *Liber propticus ad nepotem* de ce poète] : "Perlege, quodcumque est memorabile. prima monebo. / Conditor Iliados et amabilis orsa Menandri / evolvenda tibi : tu flexu et acumine vocis / innumeros numeros doctis accentibus effer / adfectusque inpone legens. distinctio sensum / auget et ignavis dant intervalla vigorem". Liber quidem pure descriptus, suis locis distintus [sic] commis et punctis, cui non pateat non rupici homini et rusticano ? ».

22. Le titre est déjà tout un programme : *Q. Horatii Flacci Poemata, in quibus multa correcta sunt, & institutiones* [*sic* ! pour *distinctiones* ; voir la citation de la note suivante] *suis locis positæ, commentariorum quodammodo uice funguntur*, Venise, Alde Manuce, 1509.

23. « [...] nam et rationem undeviginti metrorum generum, quibus Horatius in hoc opere usus est, sic inserui suis locis, ut se sponte offerant vel nolentibus, et distinctiones, subdistinctionesque, ut

Olivétan. Dans ses activités ultérieures d'imprimeur, il n'a jamais oublié ses premières responsabilités et il a toujours manifesté, aussi bien dans le choix des œuvres qu'il édita que dans les procédés éditoriaux de l'impression et de la mise en page, cette dimension pédagogique. Chez Manuce, former la jeunesse (notamment sur le plan moral et religieux), faciliter l'apprentissage des langues (en l'occurrence latine et grecque) et rendre plus aisée la lecture des textes savants procèdent d'une même intention générale[24]. Olivétan, lui, resta maître d'école jusqu'à sa mort, qui plus est pour enseigner la langue vernaculaire, et à des milieux nettement moins relevés. Chez lui en tout cas, apprendre à lire, à parcourir des yeux l'ensemble du texte biblique et à l'interpréter ne sont pas des procédures séparées. Je signalerai pour illustrer ce point trois plans différents de son ouvrage.

D'abord, la distinction typographique de la prose et de la poésie[25]. Pour les sections considérées comme poétiques, l'emploi de l'alinéa et du retrait à gauche de la première ligne servent à faire ressortir typographiquement chaque verset traité comme un « vers » blanc, et constituant une sorte de paragraphe. Olivétan s'inspire en la matière de la Bible latine de 1532 d'Estienne, sans le suivre servilement pour le choix des textes concernés[26]. Estienne constituait alors sur ce point un tournant majeur, puisque, entre autres originalités typographiques, il avait étendu le procédé à presque toutes les sections qu'il considérait comme « poétiques », et à elles seules[27]. Un critère exégétique de nature littéraire est ici à l'œuvre, que reprend en partie Olivétan. Il est remarquable qu'à l'intérieur de ces vers/paragraphes, on trouve très rarement la ponctuation forte du point final ; ordinairement, le texte y est ponctué de virgules (barre oblique), ou des deux points. L'unité typographique du paragraphe, l'unité rythmique du vers poétique et l'unité rhétorico-grammaticale de la « sentence/phrase » correspondent totalement, sauf rares exceptions.

---

quisque locus exigebat, apposui. Quae cum bene collocatae sunt, commentariorum vice funguntur » (fol. I II v°-III r°).

24. Manuce a rédigé lui-même une nouvelle grammaire latine, spécialement conçue pour les enfants (c'était la première du genre !). Son succès fut immense. De manière générale, Manuce privilégie dans ses impressions les aspects pratiques de la lecture, en particulier l'attention à l'orthographe, à la ponctuation et à la mise en page, et les instruments permettant de trouver rapidement ce que l'on cherche.

25. Voir un panorama de cette question dans notre contribution « La distinction de la prose et de la poésie dans la disposition typographique des Bibles latines de la Renaissance (1505-1557) », dans *Biblia* (cité *supra* n. 19), p. 191-210.

26. Il manque par rapport à Estienne Job, Isaïe 12, Daniel 3, Jonas 2 et Habakuk 3. Voir notre commentaire dans *Biblia*, p. 200-201 : le critère de la différence entre prose et poésie n'est pas absolu chez Olivétan.

27. La réédition de 1534 de la Bible française de Lefèvre d'Étaples reste, elle, fidèle (sauf pour les Psaumes et le Cantique des cantiques) au modèle traditionnel du texte en bloc, et suit la première impression de 1530.

Deuxièmement, est mis en œuvre un ensemble de distinctions typographiques qui font ressortir de manière implicite des unités de sens supérieures à la «phrase», mais inférieures au chapitre[28]. Olivétan s’inspire également sur ce point des formes typographiques de la Bible latine de 1532, parmi lesquelles on distingue un double niveau, celui des paragraphes et celui des blancs typographiques internes aux paragraphes; mais notre auteur utilise ce système de manière qui lui est propre[29]. Regardons d’abord les paragraphes. En Genèse 1, par exemple, les jours successifs de la création sont scandés aussi bien par les paragraphes que par les indications marginales qui indiquent leur succession; le sixième jour, lui, est en deux paragraphes, pour distinguer la création des animaux terrestres de celle de l’homme, avec l’anaphore correspondante «Outre plus». Cet usage des paragraphes correspond à des analyses de nature diverse. Rares sont les chapitres, toujours courts, qui n‘en comportent pas et se présentent en un seul bloc (par exemple Ez 39). Presque toujours, le chapitre est aéré par leur présence, soit qu’ils le découpent en quelques sections majeures faciles à repérer, soit qu’ils fragmentent le texte de manière encore plus fréquente. Dans le premier cas, il s’agit d’introduire pour les yeux et la lecture quelques articulations fondées sur une subdivision textuelle majeure, de nature rhétorico-littéraire (narrative, ou énonciative, ou thématique, ou argumentative, etc.). C’est le cas par exemple de Jr 2, où il n’y a que deux paragraphes, le premier du v. 1 au v. 12, puis le second au v. 13[30] : cette césure correspond au passage d’une adresse directe de la Parole divine portée par le prophète au peuple (apostrophé à la deuxième personne), à l’apostrophe adressée aux «Cieux» qui commence au v. 13 et par laquelle Dieu prend ceux-ci à témoin. Dans les évangiles, il est fréquent qu’on ait un paragraphe-bloc par épisode narratif quand celui-ci est bref, par exemple pour la guérison de la femme en Luc 8, 43-48. On a alors affaire à la forte unité d’une sorte de péricope, mémorable et lisible pour elle-même, dépourvue typographiquement de toute articulation interne autre que celles des points et des phrases qui s’y enchaînent. Ces unités «mâchent» la

---

28. Voir le résumé que je donne de cet aspect dans «Créer un nouveau lectorat vernaculaire» (cité *supra* n. 4). Ce dispositif s’ajoute à la structuration traditionnelle en livres (chaque livre commence par une lettrine de grande taille), en chapitres (lettrine de plus petite taille), blancs entre les chapitres, indication sur une ligne propre du numéro du chapitre, titres courants indiquant le thème majeur de la page, etc. Ce dispositif relativise par ailleurs le repérage de la subdivision traditionnelle des chapitres en sections (ABCD etc.), maintenu, mais qui tend à perdre sa fonction, en attendant la numérotation systématique des versets qu’inventera Robert Estienne à partir de 1551 : en un sens, celle-ci était incompatible avec le système d’Olivétan.

29. Olivétan s’appuie souvent sur les blancs internes aux paragraphes de R. Estienne pour créer de nouveaux paragraphes absents chez Estienne. Il ne transpose pas mécaniquement le système d’Estienne, parfois il s’en éloigne dans le détail (autres découpages, paragraphes plus nombreux, et espaces blancs parfois plus importants), ce qui suppose une réinterprétation du texte en vue de sa lecture.

30. Rappelons que cette numérotation des versets sera une innovation ultérieure de Robert Estienne (voir la fin de la note 28).

Parole divine en éléments successifs immédiatement faciles à lire et manipulables par la mémoire ; elles articulent le texte du chapitre selon un sens facile à découvrir et qui est signalé implicitement par cette mise en page. Les fonctions d'éclaircissement pratique de la matière à lire et celle, exégétique, du soulignement de certains accents du texte biblique correspondent. C'est par exemple le cas pour la mise en évidence, au moyen du paragraphe, de l'articulation portée en général par l'anaphore de la marque hébraïque des événements qui se succèdent, le *waw* inversif de succession, traduit de manière diverse mais toujours au moyen d'expressions *anaphoriques* (répétition de la même formule). Dans ce cas, la division du chapitre en autant de paragraphes successifs qu'il y a de coordinations de cette nature conduit à une fragmentation du texte significative sur le plan rhétorique, puisqu'elle rend visible le caractère presque incantatoire de la série continue des événements[31]. Comme la typographie distingue systématiquement la conjonction de coordination *et* à l'intérieur d'une phrase (représentée par la forme abrégée courante) du *Et* (avec majuscule) qui suit une ponctuation forte, on a donc trois niveaux différents de « et » : celui de la coordination intérieure d'une phrase, celui de la coordination à l'intérieur du paragraphe et celui de la coordination entre les paragraphes ; le plus souvent, seuls les *et* correspondant au *waw* de succession des événements du salut marquent un nouveau paragraphe

Voici une typologie sommaire de ces emplois du paragraphe. Il est systématiquement utilisé pour rendre visibles les effets d'énumération et de liste, qui peuvent être de nature fort diverse. Les généalogies en liste contiennent un paragraphe par génération mentionnée, par exemple à la fin du livre de Ruth, ou au début de Mt (à la différence d'Estienne). De même, les listes des tribus d'Israël, par exemple en Gn 49 (comme chez Estienne), pour les paroles ultimes de Jacob sur ses douze fils, ou en Nb 1, pour le dénombrement de la communauté des Israëlites, ou en Ez 48, pour le nouveau partage de la terre (à la différence d'Estienne). Certaines listes de noms (preux de David en 2 S 23, à la différence d'Estienne), présentent même un nom par ligne. Les commandements divins font l'objet du même traitement, comme les dix « paroles » d'Ex 20[32], ou bien les recommandations successives que Paul adresse par séries dans ses lettres aux communautés chrétiennes. De même, les listes de bénédictions ou de malédictions (Dt 30, comme Estienne, puis Dt 33), ou de certains oracles prophétiques qui énumèrent des peuples (Am 1, à la différence d'Estienne), ou celle des béatitudes ainsi que des malédictions en Mt 25. Dans le cas de ces listes, on n'a pas de retrait à gauche : l'effet

---

31. Voir l'exemple de Dt 3, scandé par « En ce temps » (scansion rhétorique absente du latin. d'Estienne).
32. Ils étaient déjà distingués chacun par un paragraphe particulier dans la *Bible en françoys* imprimée à Paris pour Vérard en 1505-1517, sans doute en raison de leur statut catéchétique, et c'était une exception.

unitaire de la liste est souligné en même temps que la singularité de chaque élément listé. Mentionnons aussi les salutations finales de Rm 16 (à la différence d'Estienne), selon les personnes saluées. Eccl 3, 1 à 8 fait l'objet, comme chez Estienne, de cette différenciation typographique des différents temps de faire ceci ou cela qui y sont énumérés. Dans les évangiles, le paragraphe sert à distinguer ce que les exégètes modernes appelleraient les *logia* de Jésus, que ceux-ci s'enchaînent sur un mode anaphorique qui les relie entre eux, par exemple en Mt 5 (comme chez Estienne) avec l'anaphore de « Vous avez ouï », ou qu'ils soient au contraire autonomes.

Ces paragraphes soulignent aussi de manière significative le découpage narratif de moments successifs à l'intérieur d'un même épisode. Prenons l'exemple de Gn 22, épisode du sacrifice d'Isaac. À la différence d'Estienne, cet épisode célèbre est découpé en cinq actes. Acte 1, Gn 22, 1 à 3 : ordre divin de sacrifier Isaac et voyage jusqu'à Moriya ; acte 2, 4 (« Au troisième jour ») à 10 (passage qui s'achève sur « empoigna le couteau pour decoller son fils ») ; acte 3, 11 (intervention de l'ange) jusqu'à la fin de l'épreuve v. 14 ; acte 4, nouvel appel de l'ange et promesse divine donnée à Abraham d'une descendance infinie. Le dernier acte raconte le retour d'Abraham à Beer-Shéba. J'ai parlé à dessein de cinq actes, car ce découpage souligne le moment central de l'intervention de l'ange et du salut d'Isaac, encadré par l'acte 1 du départ et l'acte 5 du retour. Les actes 2 et 4 se passent à Moriya : en 2, on a les préparatifs, en 4 les suites (promesse divine). L'épisode est typographiquement et narrativement construit sur un mode dramatique et théologique, qui annonce les lectures que feront Luther et Calvin de cet épisode comme *tragédie* de la foi mise à l'épreuve[33]. Rien ne dit qu'Olivétan a lui-même anticipé cette exégèse théologique et littéraire, mais sa mise en page y correspond.

S'ajoute à ce dispositif des paragraphes un deuxième système, celui, à l'intérieur des paragraphes, de blancs typographiques après la ponctuation d'un point. L'espace ainsi aéré occupe la place de plus d'un ou de deux caractères, le blanc pouvant s'étendre jusqu'à l'équivalent de douze caractères. Ces sous-paragraphes ont la même fonction, mais secondaire et plus discrète, que celle des alinéas des paragraphes, sur le plan narratif ou rhétorique ou argumentatif : guide de la lecture et mise en évidence des articulations de détail du discours.

On ne les trouve pratiquement jamais à l'intérieur des paragraphes constitués par les versets poétiques[34], toujours donc à l'intérieur des paragraphes en prose. Le verset poétique, lui, se recommande par son unité et sa forte

33. Voir O. Millet, « Exégèse évangélique et culture littéraire humaniste : entre Luther et Théodore de Bèze, l'"Abraham sacrifiant" selon Calvin », *Études théologiques et religieuses* 69/3 (1994), p. 367-380, et R. Stawarz-Luginbühl, *Un théâtre de l'épreuve. Tragédies huguenotes en marge des guerres de religion en France 1550-1573*, Genève 2012.

34. Sauf dans le cantique de Deborah (Jg 5), sans doute à cause de la longueur de celui-ci.

cohésion typographique ; il n'admet donc pas de blancs internes. Il en existe deux grands types, narratif et rhétorique. En Jg 6, par exemple, on a des blancs espacés entre les v. 14 et 15 (comme chez Estienne), puis entre les v. 15 et 16 : ce sont les moments distincts du dialogue, avec changement d'interlocuteur, entre Dieu et Gédéon, et la mise en évidence d'une petite scène dramatique. Ensuite, entre les v. 26 et 27, quand la parole de Dieu est adressée à Gédéon et que celui-ci réagit, et entre les v. 38 et 39 : c'est alors le passage du récit à la troisième personne au discours de Gédéon rapporté en style direct. Le procédé est systématique dans l'ensemble des livres bibliques. Par exemple, on le trouve en Mt 24 pour les épisodes successifs du scénario apocalyptique et pour les commentaires qui l'accompagnent. Ce phénomène de mise en relief énonciatif est très net dans les dialogues des évangiles, où les blancs espacés détachent les répliques des interlocuteurs et, souvent, le dernier verset en guise de conclusion de l'épisode, comme en Mt 19, 22 à 30. Le dialogue de Jésus avec le jeune homme riche s'y opère en deux temps : la rencontre, et le départ du jeune homme, attristé, suivi du commentaire ; ce commentaire est détaché par le retrait d'un nouveau paragraphe ; chacune des deux étapes de cet épisode a ses propres sous-paragraphes, qui soulignent les moments successifs du dialogue, avec le jeune homme, puis avec les disciples. Ce mode de découpage est également rhétorique. En Ez 27, dans la complainte sur Tyr, ces blancs (absents chez Estienne), servent à distinguer les différents peuples dont l'énumération anaphorique scande la menace prophétique. Le v. 14 d'Ecclésiastique 13 est mis en évidence par un blanc espacé (absent chez Estienne)[35]. Beaucoup de proverbes, par exemple en Ecclésiastique 27, sont distingués, à la différence d'Estienne, par ce type de blancs, ce qui évite la pulvérisation extrême du discours qui surviendrait si l'on avait affaire à autant de paragraphes que de versets-proverbes, disposition qui aurait également le défaut d'assimiler les sentences proverbiales à des versets poétiques. Inversement, dans le livre des Proverbes, on passe de ce système à celui du verset/paragraphe pour chaque proverbe à partir du chapitre 10 (comme chez Estienne), au titre des « Dits de Salomon », ainsi tous singularisés, alors qu'ailleurs on a une combinaison des deux systèmes (paragraphes/versets, ou paragraphes en bloc mais avec des blancs intérieurs espacés). Le lecteur est ainsi invité à reconstituer la cohésion des phrases sentencieuses qui s'enchaînent ou, au contraire, à percevoir l'autonomie plus ou moins affirmée de chacune. Autre usage rhétorique : quand on a affaire aux étapes logiques d'un raisonnement, comme en Rm 7, 12 (chez Estienne, c'est différent), où la conclusion

35. Dans l'exemplaire que j'ai consulté, un lecteur a repéré ce verset sentencieux ainsi isolé et l'a encore souligné par deux parenthèses manuscrites : se rejoignent dans ce cas unique repérage typographique imprimé et repérage manuscrit (sans doute pour un cahier personnel de lieux communs).

se détache nettement avant la poursuite du raisonnement, dont les étapes sont alors scandées selon leur importance soit par des paragraphes soir par des espaces blancs.

À côté de cet usage, original dans une Bible française, du paragraphe et du blanc, on constate la présence d'un dernier dispositif et d'un signe ordinaire dans les ouvrages savants, les manicules marginales qui signalent à l'attention du lecteur un passage précis ainsi souligné. Elles orientent le regard du lecteur vers certains énoncés particulièrement importants, c'est-à-dire à repérer et à mémoriser, et sans doute à recopier dans un cahier personnel de lieux communs pour les lecteurs assez cultivés et formés à cette pratique. Le procédé est courant chez Olivétan, bien qu'il ne soit pas systématique ; on le trouve dans tous les livres de la Bible, y compris les apocryphes, mais pas dans tous les chapitres. Parfois ce soulignement s'accompagne d'un bref commentaire sous forme de note marginale, mais cela n'a rien de systématique. La manicule vaut par elle-même, et les passages ainsi signalés relèvent d'un système herméneutique et idéologique précis. Ici aussi, une typologie permet de deviner le sens de l'emploi du procédé, qui est exégétique, catéchétique mais aussi théologique et (pré)confessionnel. Ces manicules soulignent en effet toutes des passages qui concernent, à des titres divers, le primat ou l'exclusivité de la Parole divine comme source de la vie religieuse authentique, sur les plans collectif et individuel, ainsi que ceux qui interdisent ou dénoncent les pratiques ou les institutions religieuses opposées, aux yeux d'Olivétan, à ce primat de la Parole. Elles ont donc un statut doctrinal drastique et font ressortir les principaux « lieux communs »[36] qui structurent une théologie biblique réformée. Celle-ci mériterait d'être étudiée à partir de ces lieux, c'est-à-dire de ces manicules, si l'on voulait connaître de manière précise et la pensée religieuse propre à Olivétan et cette étape précalvinienne de la Réforme francophone. Parmi les passages où les manicules apparaissent, mentionnons les énoncés portant sur la parole divine elle-même, son statut ou son caractère exclusif, comme Dt 4, 12, ainsi que les commandements jugés essentiels, comme les deux commandements mentionnés dans Mt 22, 37 ; les commandements divins interdisant toute image (Lv 18, 3), type de soulignement très fréquent, de même que ce qui définit comme Dieu comme être transcendant (par exemple Is 40, 26) ; les actes ou les épisodes d'infidélité à Dieu du peuple élu, notamment d'idolâtrie. Cette actualisation didactique de la prophétie vétéro-testamentaire

36. De fait, les rubriques de ces lieux n'ont rien à voir avec celles de *l'Index rerum et sententiarum* de la Bible de R. Estienne (1532), beaucoup plus analytique et encyclopédique. La notice de M. Gramelin (M. Malingre) en tête de la Table française précise que l'index de ces « principales sentences » a été dressé « pour la consolation de ceulx qui ne sont point encore exercitez et instruictz en la Saincte escripture », afin de les munir d'une « naifve et claire intelligence » grâce à la concordances de « plusieurs difficiles passages », et aussi en vue de la controverse ; le titre qui suit précise que grâce à cet index les lecteurs pourront « trouver et practiquer plusieurs lieux communs » (fol. XCV).

dans le contexte de la Réforme me semble un trait majeur de cette Bible[37]. Mentionnons aussi l'institution de « ministres » pour guider le peuple (Ex 18, 21) et l'accent mis sur leur responsabilité (2 Ch 19, 6) ; inversement, on rencontre ce type de soulignement pour ce qui concerne les faux prophètes (1 R 22, 23) ou l'adresse du message prophétique à tous les rois en Jr 25, 22. Significatif est aussi le signalement ainsi produit des ordres divins particuliers : ordres de Dieu à Moïse en vue de l'Exode (Ex 14, 15-16) ; récolte quotidienne de la manne (Ex 16, 4-5) ; ordres ou interventions qui manifestent la toute-puissance divine incompréhensible (2 S 16, 10 : commenté en marge : « David non vengeant l'injure ordonnée de Dieu ») ; obéissance inconditionnelle à la parole de Dieu (2 S 24, 14, commenté : « David choisit peste » plutôt que de se fier aux hommes), et tout ce qui concerne la foi-confiance (thème réformateur d'origine luthérienne), comme en 2 Ch 20, 20 ; institutions du culte (Dt 6, 4, *Shema Israel*, commenté en marge par « Comment Dieu doit être aimé ») ; avertissements, ou exhortations, ou menaces à portée collective ou individuelle en vue d'une refondation de la vie chrétienne sur des bases authentiques, notamment ce qui concerne la prière, son rapport avec l'authenticité du cœur (1 S 1, 12-13 : prière muette d'Anne). On note l'intérêt catéchétique et pédagogique d'Olivétan, quand il souligne les v. 3-4 du Ps 78 à propos de la transmission du témoignage des pères aux fils. On relève aussi la dimension militante de ces accents, par exemple quand est souligné le verset de Mc 4, 17 sur « la persécution à cause la parole ». Ajoutons les occurrences du terme « cœur » (1 Chr 28, 9, commenté en marge par la reprise d'une partie du contenu du verset : « Servir à Dieu de cœur parfait »), que seul Dieu connaît, ou qui est le réceptacle de la Loi divine ; les contextes où apparaît l'idée d'élection des fidèles ou de sanctification (1 S 16, 8) ; l'idée que tous les hommes sont pécheurs et dépourvus de justice propre (1 R 8, 46, commenté : « Tous sont pécheurs »), et l'idée, qui en est le corollaire dans la théologie réformatrice, que seul le juste est agréé par Dieu (Ps 15, 1) . Parallèlement, on rencontre des passages où est condamnée une manière fausse de prétendre plaire à Dieu par des œuvres (Is 28, 10). Enfin, les énoncés de nature sentencieuse, qui peuvent s'inscrire spontanément dans le genre des maximes de conduite et que l'on trouve notamment dans le livre des Proverbes, font l'objet de ce signalement. Parmi les différents livres bibliques, ces manicules sont particulièrement abondantes chez Jérémie : c'est l'essentiel de son

37. La dénonciation de l'infidélité du peuple ne concerne pas forcément la figure de l'autre (*versus* le catholique romain infidèle à la Loi divine), mais suggère souvent (notamment dans le livre de Jérémie) que les adeptes de l'évangélisme réformé (qui, par définition, ont tous appartenu, parfois très récemment, à l'ancienne institution ecclésiale jugée idolâtrique, voire participent encore à ses rites) doivent eux aussi faire pénitence pour leur idolâtrie ; or ce thème, qui deviendra très secondaire chez Calvin, et sera thématisé par lui de manière très différente (c'est la question du nicodémisme), est un point central de la prédication et de la spiritualité d'un Guillaume Farel.

message (et non une série de points particuliers remarquables) qui est ainsi mis en relief. Corrélativement, le titre courant pour Ne 13 est « Reformation par Nehemiah » : on connaît l'importance de cet épisode de la lecture/restauration de la Loi pour la conscience que la Réforme protestante de type réformé a eue d'elle-même au XVI[e] siècle. En gros, il s'agit de souligner certains messages centraux et permanents de la Bible en régime chrétien, tous orientés ou interprétables en fonction du primat de la seule Parole. Statut catéchétique (les commandements), théologico-confesssionnel au moyen des principaux « lieux communs » qui structurent la théologie biblique réformée d'alors (c'est-à-dire sans doute farellienne), laquelle mériterait d'être étudiée à partir de ces lieux, c'est-à-dire de ces manchettes, si l'on voulait connaître de manière précise et la pensée religieuse propre à Olivétan et cette étape de la Réforme francophone. Sans doute la liste de ces manicules correspond-elle aux « lieux » signalés par les deux autres ouvrages d'Olivétan, *L'Instruction des enfans* de 1533 et celle de 1537, qui en comprend des listes, et surtout à celle de la table finale de cette Bible de 1535, mais cette question reste à étudier.

Cette mise en page et cette ponctuation à la fois rhétorico-littéraire et théologique du texte comportent, dans une culture du livre imprimé où l'acte oral de la lecture reste fondamental, une dimension pratique évidente. Ce découpage typographique rend en effet lisible et prononçable le texte en fonction de ses articulations linguistiques et théologiques. Il favorise et guide la lecture aussi bien individuelle, d'alphabétisés non lettrés, que communautaire, en vue d'une lecture à haute voix de la Bible devant un groupe de fidèles. Dans les deux cas, les passages bibliques ainsi distingués se substituent à l'ancien système des péricopes liturgiques, à partir d'une nouvelle exégèse attentive au caractère narratif et rhétorique du texte biblique autant qu'aux lieux théologiques de la doctrine réformée. Sans doute ce système devait-il favoriser ou accompagner l'émergence des nouvelles communautés réformées qui se réunissaient, de manière souvent clandestine et encore informelle, autour de la prédication et de la prière, sur la base de nouvelles pratiques individuelles et sociales de lecture des Écritures saintes. Ces objectifs, combinés avec le passage en français des savoirs exégétiques sophistiqués de la tradition et des exégètes récents, explique le statut à la fois excentrique, utopique et pratique de ce livre extraordinaire, dont la postérité (jusqu'à nos jours) allait s'inscrire, en terrain réformé[38], dans des publications beaucoup plus institutionnelles.

---

38. Voir M. ENGAMMARE, « Cinquante ans de révision de la traduction biblique d'Olivétan : les bibles réformées genevoises en français au XVI[e] siècle », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 53 (1991), p. 347-377.

CONSIDÉRATIONS SUR LA TRADUCTION EN LANGUE VERNACULAIRE AU DÉBUT DU XVIe SIÈCLE

Annie Noblesse-Rocher
Université de Strasbourg
Faculté de théologie protestante

Les premières décennies du XVIe siècle sont marquées par une série de prises de position en faveur de l'étude des langues bibliques et des traductions en langue vernaculaire. Les humanistes, les réformateurs évangéliques, mais aussi certains théologiens de l'Église traditionnelle, en réaction, appelèrent à entreprendre ces traductions en langue vulgaire, souvent, mais pas exclusivement, fondées sur l'étude de l'hébreu et du grec. Les premiers essais sont souvent dotés de préfaces programmatiques, qui nous intéressent ici au premier chef : elles promeuvent, selon le cas, une visée missionnaire et la lecture des laïcs, la formation des simples clercs ou le désir de contrer les avancées évangéliques. Des adversaires tels que Martin Luther et Jean Eck, l'un et l'autre, traduisirent ainsi la Bible en allemand, respectivement à partir de 1523 pour le premier et sur les langues originales, et en 1537 pour le second, sur la Vulgate. Ces traductions furent rapidement et vivement condamnées par les facultés de théologie de Louvain et de Paris, en dépit des recommandations des conciles de Vienne et de Latran V et des monuments comme la *Grant Bible*, qui, à l'instigation du roi Charles VIII, recommandait déjà la lecture en langue vernaculaire pour les simples gens. Vers 1505, parut une édition de la *Bible hystoriale* avec une préface qui appelait à la lecture de la Bible par tous les fidèles. Cette *Bible hystoriale*, conçue à la demande de Charles VIII, et qu'évoque Jacques Lefèvre d'Étaples dans sa préface à sa traduction des Actes des apôtres, est un outil pour une classe intermédiaire de laïcs lettrés, de petits clercs ou d'ermites, qui connut un succès important :

> Povres pecheurs, aveuglez de bienfaire, qui vivez en ce monde et avez le cueurs mondains et molz à mal faire, considérez que Dieu ne veult pas la mort des pécheurs mais qu'ils se convertissent. […] Et pour ce que oysiveté est ennemie de l'âme, il est nécessaire à toutes gens oyseux, par manière de

10.1484/M.BEHE-EB.5.115677

> passer temps, de lyre quelque belle histoire ou autre livre de science divine, vous pouvez lire ce présent livre qui est la sainete bible, laquelle a été translatée du latin en françoys, sans rien adiouter que pure vérité, comme il en est en la Bible latine. Rien n'a été laissé, sinon choses qui ne se doivent point translater, et a esté la translacion faicte, nom pas pour les clercz, mais pour les lais et simples religieux et hermites qui ne sont pas litterez comme ilz doivent ; aussi pour d'autres bonnes personnes qui vivent selon la loy de Jesus Christ ; lesquelz par le moyen de ce livre pourront nourrir leur âme de divines histoires et enseigner plusieurs gens simples et ignorants[1].

Mais comment des « illettrés » pourraient-ils lire cette *Bible hystoriée* ? À défaut de pouvoir lire ils peuvent l'« ouyr », comme l'indique le Prologue de l'édition de 1531 de *La Bible en françoys* (1498), et fuir les mauvaises lectures romanesques :

> Ceulx qui ne le peuvent veoir ni lire, par faulte que ilz nont point été endoctrinez es lectures en leur jeunesse, il leur est necessite de le ouyr, et en ce faisant, ilz mectront oysivte hors de leurs entendemens, et prendront substantations divines pour efforcer leurs corps et leurs ames en bonnes vertus. Il vous vault mieulx occuper en divine escripture quil ne faict es rommans parlans damours et de batailles qui sont plains de menteries[2].

Si ces traductions en langue vulgaire ont pu voir le jour, c'est parce qu'elles avaient été encouragées par l'institution pontificale elle-même lors des conciles de Vienne (1311-1312) et de Latran V (1512), mais dans un but bien précis qui semble avoir disparu de la préoccupation des traducteurs de bibles historiales du début du XVIe siècle : la conversion des infidèles.

L'étude des langues en vue de la mission envers les infidèles : conciles de Vienne et de Latran V

Les fondements institutionnels de la réflexion au XVIe siècle résident en effet dans les décisions que le concile de Vienne, réuni à partir du 16 octobre 1311 jusqu'au 6 mai 1312, sous la présidence du pape Clément V, avait promulguées dans un décret *Inter sollicitudines* qui évoquait l'étude des langues. Par « souci de ramener les égarés dans la voie de la vérité »[3], la prédication

---

1. *Le premier volume de la grant bible en françoiz historiée et corrigée nouvellement avec le psaultier*, Paris, Antoine Vérard, vers 1505, prologue, fol. a1v° (voir B. Th. CHAMBERS, *Bibliography of French Bibles. Fifteenth and Sixteenth Century French Language Editions of the Scriptures*, Genève 1986, n° 15).
2. *La Bible en françoys*, prologue, t. II, Lyon, Pierre Bailli, 1531. Voir A. COLLET, *Catalogue des livres du XVIe siècle (1501-1600) conservés dans la bibliothèque de la Collégiale de Saint-Bonnet-le-Château*, Saint-Étienne 1998, p. 38 (CHAMBERS, n° 54).
3. Décret *Inter sollicitudines*, dans J. LECLER, *Vienne*, Paris 1964 (« Histoire des conciles œcuméniques » 8), p. 193. – Pour les suites de ce décret, voir G. DAHAN, « L'enseignement de l'hé-

était un outil essentiel dans une visée missionnaire car le pape désirait vivement que « la sainte Église soit abondamment pourvue de catholiques versés dans la connaissance des langues dont usent les infidèles ». Le but était de pouvoir enseigner aux non-chrétiens la doctrine catholique pour « les agréger ensuite à la communauté des chrétiens par le moyen de la foi chrétienne et de la réception du baptême[4] ». Dans ce but, le pape décida l'érection d'écoles pour l'enseignement de l'hébreu, de l'arabe, de l'araméen. Deux « experts » de chaque langue exerceraient dans ces écoles, à la Cour romaine et dans les centres d'études de Paris, Oxford, Bologne et Salamanque[5]. Ces enseignants « traduiront fidèlement en latin les ouvrages rédigés en ces diverses langues et enseigneront ces langues elles-mêmes à d'autres[6] », en d'autres termes à des prédicateurs-missionnaires.

Le concile de Latran V, qui s'ouvrit le 3 mai 1512 à l'initiative du pape Jules II, reprenait en grande partie cette recommandation du concile de Vienne mais en opérant un lien nouveau entre traduction en langue vernaculaire et soupçon d'hérésie. Son but était de poursuivre l'œuvre de réforme, notamment dans le domaine de la formation des clercs prédicateurs. La bulle *Inter sollicitudines* nous intéresse au premier chef ; elle est promulguée par Léon X le 4 mai 1515 et concerne l'imprimerie : le pape en reconnaît l'importance, elle qui fut inventée par faveur divine et qui a « apporté bien des avantages, puisque pour une petite dépense on peut avoir un très grand nombre de livres » permettant de s'adonner à la littérature et aux langues – dans le but d'instruire les infidèles[7]. Mais l'imprimerie a aussi un effet pervers dans l'esprit de Léon X, qui dénonce « des livres – aussi bien traduits du grec, de l'hébreu, de l'arabe et du chaldéen en latin qu'écrits directement en latin ou en langue vulgaire – qui contiennent des erreurs contre la foi, des opinions pernicieuses contraires à la religion chrétienne[8] ». Un premier lien est opéré entre la traduction d'ouvrages bibliques en langues originales (grec, hébreu, araméen) ou en langue vernaculaire, et hérésie : des imprimeurs audacieux ont vendu au public des ouvrages en latin traduits du grec, de l'hébreu, de l'arabe et de l'araméen, mais aussi des ouvrages en latin directement et en langue vernaculaire. Ces ouvrages contiendraient des « opinions pernicieuses contraires à la religion chrétienne[9] », entraînant les lecteurs vers les plus grandes erreurs concernant la foi mais aussi dans le domaine des mœurs. La censure se met

---

breu en Occident médiéval (XIIe-XIVe s.) », *Histoire de l'éducation* 57 (1993), p. 3-22 (notamment, p. 7).

4. Décret *Inter sollicitudines*, dans J. Lecler, *Vienne*, p. 193.
5. *Ibid.*, p. 194.
6. *Ibid.*, p. 194.
7. Bulle *Inter sollicitudines* (4 mai 1515), dans O. de la Brosse, J. Leclerc, H. Holstein et Ch. Lefebvre, *Latran V et Trente*, Paris 1974 (« Histoire des conciles œcuméniques » 10), p. 425.
8. *Ibid.*
9. *Ibid.*

en place. Désormais, les ouvrages devront être examinés par le vicaire pontifical ou le maître du sacré palais, par l'évêque, par « l'inquisiteur de la dépravation hérétique[10] », et devront être approuvés par une formule rédigée de leur propre main sous peine d'excommunication. Après l'enthousiasme des premières années, l'imprimerie se trouvait accusée de favoriser la divulgation des traductions de textes liturgiques et bibliques en langue vernaculaire, risque considéré comme grave en raison de l'ignorance doctrinale supposée des laïcs[11]. Sixte IV avait déjà approuvé par un bref du 17 mars 1479, à l'université de Cologne, ces tentatives de répression de l'hérésie, octroyant à cette institution le privilège de sanctionner les imprimeurs, marchands et lecteurs de livres soupçonnés. Le 17 novembre 1487, Innocent VIII publiait la constitution *Inter multiplices*, premier document pontifical précisant la position de l'Église. La constitution conciliaire *Inter sollicitudines* du 4 mai 1515 avait donc déjà une longue histoire[12].

L'élan humaniste

Ces accusations frappaient de plein fouet les premiers élans humanistes. C'est ainsi que Juan Luis Vivès, en 1531, dans son *De disciplinis*[13], dénonça l'assimilation entre connaissance des langues anciennes et hérésie[14]. Une fine connaissance du latin n'entraînait pas de fait, selon lui, une propension à l'hérésie. L'exemple de Martin Luther était pour lui patent : ce mauvais latiniste, découvreur tardif du grec, n'en était pas moins un hérésiarque invétéré[15]. La connaissance des langues anciennes, pas plus que leur ignorance, n'était un facteur décisif de l'hérésie. *L'annus mirabilis* en ce domaine fut certainement 1516 qui voit la publication d'une nouvelle édition du texte grec du Nouveau Testament par Érasme, le *Novum Instrumentum*, accompagnée d'une nouvelle traduction latine et de préfaces-programmes[16]. La *Paraclesis*, la première préface au *Novum Instrumentum*, est l'emblème de cet élan humaniste, non seulement pour les langues bibliques, mais aussi pour la traduction

---

10. *Ibid.,* p. 426.
11. *Ibid.,* p. 84.
12. *Ibid.,* p. 84.
13. Juan Luis Vivès, *De disciplinis. Savoir et enseigner*, éd. et trad. T. Vigliano, Paris 2013, p. 97.
14. *Ibid*., p. 97-99 : « Nec satis illis fuit haec ignorasse et ab eorum cognitione arcuisse alios pro uirili parte sua, etiam infamarunt teterrimi criminis, ne quis uellet propius accedere metu contagii. Aiunt linguas errorum esse quoddam uelut seminarium. […] Quid ergo, si intelligas linguas, non potes esse haereticus ? eris, si loquare ? ceu uero in sermone sita sit haeresis, et non in intelligentia ! An ideo fons erit culpandus, si liquidior fluat et purior ? »
15. *Ibid*., p. 97. Sur Luther et sa médiocre connaissance des langues selon Vivès, voir p. 99 : « Nam graece nihil penitus [Lutherus] nouerat, quum ad scribendum accessit : latine parum admodum. »
16. G. Bedouelle, « Érasme, Lefèvre et la lecture de la Bible en langue vulgaire », dans *Lay Bibles in Europe (1450-1800)*, éd. M. Lamberigts et A. A. den Hollander, Louvain 2006, p. 55-68.

permettant de mettre à disposition de tout un chacun, et surtout des *idiotae*, le texte saint : « Je souhaiterais que toutes les femmes lisent l'Évangile, qu'elles lisent les épîtres de Paul. Et que ces textes soient traduits dans toutes les langues des hommes, si bien qu'ils puissent être lus et connus non seulement par les Écossais et les Irlandais, mais aussi par les Turcs et les Sarrasins[17]… » Il n'est pas exclu que ce généreux élan de diffusion du texte biblique s'inscrive, pour novateur qu'il fût, dans l'ancien mouvement de traduction missionnaire encouragé par le concile de Vienne mais il prônait surtout l'accès des *idiotae* à l'Évangile : « Ah ! si le paysan à sa charrue en chantait un extrait, si le tisserand à ses navettes en modulait un passage, si le voyageur allégeait l'ennui de l'étape avec des récits de ce genre[18] ! » C'est dans cet esprit érasmien que les humanistes du Cercle de Meaux entreprirent eux aussi cette divulgation de l'Écriture, dans une visée pragmatique cette fois.

Traduire pour préparer le peuple à la prédication dominicale

C'est après son expérience pastorale dans le diocèse de Meaux et surtout après la visite pastorale qu'y fit en 1519 l'évêque Briçonnet que Jacques Lefèvre d'Étaples se consacra à ses travaux bibliques. C'est avec un enthousiasme érasmien qu'il introduisit sa traduction des évangiles, distribués gratuitement dans tout le diocèse, par une préface le 8 juin 1523. S'il a traduit la Bible en français, c'est

> affin que ung chascun qui a congnoissance de la langue gallicane et non point du latin soit plus disposé à recevoir ceste presente grace… vous sont ordonnees en langue vulgaire… les Evangiles selon le latin qui se lit communement… affin que les simples membres du corps de Jesus-Christ, ayans ce en leur langue, puissent estre aussi certains de la verité evangelique comme ceulx qui l'ont en latin[19].

Chez les humanistes du Cercle de Meaux, la connaissance des langues bibliques avait aussi une dimension spirituelle. C'est ainsi que Guillaume Briçonnet recommandait à Marguerite d'Angoulême les écrits de Jacques Lefèvre d'Étaples, de François Vatable et de Gérard Roussel comme programme d'étude et comme objet de méditation, afin que l'étude des langues conduise à une piété informée aux meilleures sources. L'étude de l'hébreu et

---

17. Érasme, Œ*uvres choisies*, trad. J. Chomarat, Paris 1991 (« Le Livre de poche »), p. 451.
18. *Ibidem*.
19. Voir G. Bedouellle, étude citée, p. 64.

du grec, à travers la connaissance des travaux des trois humanistes, était préconisée pour rendre claire l'Écriture engluée dans les ténèbres des mauvaises traductions, celle de la Septante et de la Vulgate[20].

Cependant cette appropriation de l'Écriture par le biais de la connaissance des langues ne signifiait pas chez Jacques Lefèvre d'Étaples l'acte interprétatif. Il s'agissait d'une méthode exégétique consistant à rapprocher des textes de l'Écriture pour éclairer les plus obscurs par de plus obvies et à évaluer les textes selon l'auteur et le destinataire, le contexte et la cause :

> Saul vasseau delection en plusieurs passages, principalement en la seconde epistre a Timothee, loue magnifiquement les escriptures divines : de ce quelles ont pour leur autheur Dieu, qui est toute puissance, toute sapience et toute bonté : ce que aussy que sus toutes choses humaines elles sont convenables et utiles pour acquérir éternelle felicité, dautant quelles deboutent et confondent toutes erreurs, et rendent leurs vrais auditeurs parfaictz, instruictz, et appareillez a toute bonne oeuvre. Icelles donc sont d'autant plus excellentes et veritables, et plus convenables et decentes, de soy y exerciter en les lisant, que en toutes autres escriptures composees de tout humain entendement : d'autant que Dieu est plus puissant que les homes, et que le filz de Dieu est plus saige que les filz des homes, et que lesperit de Dieu est meilleur que lesperit de lhome, et que la pure vérité excède mensonge. Que sy en aucuns passages dicelles sont trouvees quelques difficultez (comme aussy tesmoigne Sainct Pierre des epistres Sainct Paul) mesme aucunes authoritez, lesquelles de prime face semblent contraires : ce non obstant ne fault pas que lhome incontinent se attedie en les lisant, ou quil ymagine de soy mesme quelque gloze ou exposition, mal venant au propos de lescripture (combien que ce luy semble bien dit) mais fault que les passages obscurs soient clarifiez par autres concordans, et plus evidentz. Et à ce faire, et pour avoir grand commencement de lintelligence des escriptures, est fort utile de premierement considerer la propriété de parler dicelles, selon que une chascune langue a sa propre manière de parler. Secondement fault necessairement regarder les parolles précédentes bien conférées a celles qui suyvent, en scrutinant diligemment de qui, ou à qui elles parlent en quel temps et pour quelle cause[21].

Les célèbres *Épîtres et Évangiles de l'an pour les 52 dimanches*[22] sont représentatifs de l'objectif de Lefèvre d'Étaples : donner pour les clercs peu formés le sens précis et simple d'un texte d'évangile en même temps que sa traduction en langue vernaculaire faite sur la Vulgate. Si Lefèvre d'Étaples

---

20. Guillaume Briçonnet et Marguerite d'Angoulême, *Correspondance* (1521-1524), t. I (année 1521-1522), t. II (1523-1524), éd. Chr. Martineau et M. Veissière, Genève 1975 et 1979.
21. Jacques Lefèvre d'Étaples, *La Saincte Bible en francoys translatee selon la pure et entiere traduction de J. Lefevre chacuns brief argument avec plusieures figures…*, Anvers, Martin Lempereur, 1530, prologue, [p. 1].
22. H. Meylan, « Lefèvre d'Étaples, les thèmes théologiques des Épîtres et Évangiles des 52 dimanches », dans *L'humanisme français au début de la Renaissance*, Paris 1973, p. 185-192.

reste attaché à la traduction hiéronymienne, c'est pour ne pas déstabiliser les clercs attachés à leur bréviaire latin. C'est dans cette perspective qu'il traduit le texte gallican, la version liturgique du psautier, en français en 1523, chez Simon de Colines à Paris. En effet, il présente ainsi son entreprise : « Et avec ce les simples clerz en conferant et lisant ver pour ver auront plus facilement l'intelligence de ce qu'ilz lisent en latin[23] ».

Traduire en vue d'une Réforme

Chez les Réformateurs évangéliques, un consensus se fit sur l'apprentissage indispensable des langues bibliques pour les pasteurs et les laïcs, en vue d'une connaissance personnelle de l'Écriture, et ceci ne souffre pas d'exception, semble-t-il, que ce soit dans les rangs de la réforme magistérielle ou chez les dissidents. Les débats, en revanche, se concentrèrent sur la validité des interprétations rabbiniques pour la nouvelle exégèse, un front s'ouvrant entre Rhénans et Wittenbergeois sur ce point[24]. Mais ceci ne concerne pas notre propos. Ce sont les textes programmatiques de Martin Luther visant la consécration des langues bibliques, comme le *September Testament* (1522) et le *Sendbrief von Dolmetschen* (1530), qui servirent de textes autoritatifs pour l'ensemble de la Réforme[25]. Bien qu'ils ne fussent pas tous excellents hébraïsants ou hellénistes, les Réformateurs des deux premières générations n'admirent aucune exception à cette norme de l'étude des langues bibliques et de la traduction en langue vernaculaire. Le temps était venu de donner aux fidèles une nourriture qu'ils pussent s'approprier personnellement. L'on vit ainsi surgir de nouveaux genres d'ouvrages à destination des fidèles ou des pasteurs peu instruits, ou de simples prédicateurs, et fleurir des institutions d'études bibliques, en public, dont le fruit fut précisément une traduction biblique vernaculaire.

À Zurich, l'institution de la *Prophezey* – et le modèle de nouvelle culture biblique qu'elle engendre, qui se répandra jusqu'à Londres – institutionnalise l'étude quotidienne de la Bible pour un large public dans les trois langues (latin, grec, et hébreu) et permet l'édition de la « Bible zurichoise »[26] (1531). Dans l'élan de ces traductions, de nouveaux genres littéraires apparaissent

---

23. Voir G. Bedouelle, *Le « Quincuplex Psalterium » de Lefèvre d'Étaples. Un guide de lecture*, Genève 1979, p. 5.
24. J. Friedman, *The Most Ancient Testimony. Sixteenth-Century Christian-Hebraica in the Age of Renaissance Nostalgia*, Athens (Ohio) 1983.
25. Voir M. Morgenstern, « Martin Luther – hébraïsant et armaïsant. Considérations philologiques et herméneutiques à la lumière de sa traduction de la Bible », dans le présent volume.
26. *Die ganze Bibel der ursprünglichen Ebraischen und grieschischen waarheit*…, Zurich, Christoffel Froschauer, 1531.

comme les *Summarien über die ganzen Bibel*[27] de Veit Dietrich (1545), dans l'aire luthérienne, résumés de livres bibliques en allemand à destination de pasteurs peu instruits et des laïcs. Dans le Royaume de France, un genre similaire voit le jour, destiné aux pasteurs, mais regroupant des commentaires bibliques en extraits : ce sont les florilèges de commentaires d'Augustin Marlorat. Ces entreprises pédagogiques simplifiées sont souvent empruntées à la production exégétique rhénane savante, comme le fut la traduction en français du volumineux commentaire latin sur le psautier de Martin Bucer, la *Familière Declaration* (1553), d'où sont ôtées toutes les marques d'érudition hébraïque ou grecque de l'original latin[28]. Parmi les dissidents, le même souci de donner aux fidèles le texte de l'Évangile – en leur langue – est revendiqué en préambule aux « XII Articles de la Paysannerie souabe » par Schappeler[29] :

> Au lecteur chrétien, paix et grâce de Dieu par Christ.
>
> Il se trouve que beaucoup d'antichrists prennent actuellement prétexte du rassemblement de la paysannerie pour mépriser l'Évangile, disant que voilà les fruits du nouvel Évangile : n'obéir à personne, se soulever et se révolter en tout lieu, s'assembler avec grand déploiement de force et s'attrouper ; contester, attaquer, voire abattre les autorités ecclésiastiques et laïques. [...] L'Évangile n'est pas une cause de révolte ou de sédition. Car il est un discours à propos du Christ, du Messie anoncé, dont la parole et la vie n'enseignent qu'amour, paix, patience et union. [...] Il s'ensuit de manière évidente que les paysans qui, dans leurs Articles, aspirent à entendre cet Évangile pour leur instruction et pour en vivre ne sauraient être traités de désobéisssants et de séditieux[30].

La réaction des conservateurs : les interdictions prononcées par la Faculté de théologie et le Parlement de Paris

À l'été 1523, la Faculté de théologie de Paris, à l'instigation de Noël Beda, décréta l'ouverture de débats à propos de l'autorisation possible de nouvelles versions latines de la Bible sur l'hébreu et le grec, comme de nouvelles traductions en langue vernaculaire. Une fois les voix modérées étouffées, le 22 août, la décision tomba : les nouvelles versions bibliques en latin du grec ou de l'hébreu – et l'on se référait explicitement à Érasme et à Lefèvre d'Étaples – étaient

27. *Le temps des Réformes et la Bible*, éd. G. Bedouelle et B. Roussel, Paris 1989 (« Bible de tous les temps », 5), p. 159.

28. Martin Bucer, *Familiere declaration*, Genève, Philbert Hamelin, 1553.

29. Voir la thèse inédite de René Gerber : « *Lis avec application les articles et puis tu jugeras*. La réception des XII Articles dans les *Flugschriften* de 1525 », soutenue le 6 septembre 2012, sous la direction de M. Arnold, Faculté de théologie protestante, Université de Strabourg, p. 79.

30. Nous empruntons cette traduction du préambule des Douze Articles de la Paysannerie souabe à René Gerber dans sa thèse citée n. précédente, p. 84.

interdites, comme les traductions en langue vulgaire[31]. François Ier ayant pris Érasme sous sa protection, Lefèvre étant bien admis en cour par l'intermédiaire de la sœur du Roi, la Faculté de théologie n'officialisa pas sa condamnation par une *determinatio*.

Cependant, dans les premiers jours de juin 1525, la Faculté de théologie de Paris examina les *Commentarii initiatorii in quatuor evangelia* de Jacques Lefèvre d'Étaples et, dans le même mouvement, le Parlement de Paris, seule instance exécutive, ordonna que tous les exemplaires présents chez Simon de Colines fussent saisis[32]. De fait, les condamnations contre le Cercle de Meaux avaient commencé dès 1523 : le 26 novembre, Martial Mazurier et Pierre Caroli furent condamnés pour avoir prêché dans les églises du diocèse. Le 2 décembre, une *determinatio* condamnait 41 des propositions que les deux prédicateurs avaient proposées dans leurs sermons : l'une de ces propositions consistait à exhorter les prêtres et les laïcs à étudier les Écritures, une autre suggérait aux seconds de se réunir pour discuter de la Bible au sujet des passages problématiques. Mais il n'y eut pas expressément de condamnation de la Bible en langue vernaculaire :

> Proposition 1 : tous les chrétiens, et les clercs surtout, sont incités à l'étude de l'Écriture sainte car toutes les autres doctrines sont humaines et peu fructueuses. Censure. Cette proposition dans sa première partie relève des erreurs des Pauvres de Lyon, dans sa deuxième partie est téméraire et correspond aux prédications des hérétiques. Proposition 2 : il est licite pour le petit peuple de se retrouver aux jours de fête pour parler des difficultés de la Bible. Censure. Proposition 3 : il est licite pour le peuple des fidèles de discuter de la foi catholique et de commenter l'Écriture sainte. Censure, ces deux propositions sont téméraires et relèvent des habitudes des vaudois et des hussites[33].

Les théologiens de Paris, en évoquant dans leurs prescriptions les cathares, les vaudois, les hussites et les béguines hétérodoxes, tissaient un lien très clair entre la lecture en langue vernaculaire et les hérésies médiévales, actualisées dans les cercles luthériens. Le 5 février 1526 fut promulgué un arrêt du Parlement contre les hérésies publié à son de trompes, par tous les carrefours, qui mit fin au régime de tolérance :

– interdiction est faite de toute prédication de la doctrine de Luther ou autres doctrines réprouvées ;

---

31. *Registre des procès-verbaux de la Faculté de théologie de Paris*, t. VIII (1505-1523), éd. A. Clerval, Paris 1917 ; W. François, « Petrus Sutor et son plaidoyer contre les traductions de la Bible en langue populaire (1525) », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 82 (2006), p. 139-140.

32. *Index de l'Université de Paris (1544-1545, 1547, 1549, 1551, 1556)*, éd. J. Martinez de Bujand, F. M. Higman et J. K. Farge, Genève 1985, p. 181 (nº 102-104).

33. W. François, « La condamnation par les théologiens parisiens du plaidoyer d'Érasme pour la traduction de la Bible dans la langue vernaculaire (1527-1531) », *Augustiniana* 55 (2006), p. 357-405.

– les traductions en français de l'Ancien et du Nouveau Testament, ainsi que des *Épîtres et Évangiles pour les 52 dimanches* de Lefèvre d'Étaples doivent être déposées au greffe du Parlement ou à celui des sénéchaussées, bailliages et prévôtés ;
– interdiction est faite aux imprimeurs d'imprimer ces livres et de les mettre en vente, sous quelque manière que ce soit ;
– interdiction est faite de traduire de latin en français[34].

Dans le même temps, le Parlement de Paris prononçait une série d'interdictions visant les lecteurs du Collège royal, fondé en 1530 par François I[er] pour l'étude des trois langues. Le syndic de la Faculté de théologie, Noël Beda, fit saisir plusieurs des affiches du Collège royal annonçant les cours de langues bibliques. Le Parlement de son côté ordonna aux Lecteurs de grec et d'hébreu de suspendre leurs explications des textes sacrés, après un examen effectué par la Faculté de théologie le 10 janvier 1534. Les lecteurs s'écartaient trop du texte de la Vulgate. Le 14 janvier 1533, « ce jour après disner sont venuz en la court M[e] Pierre Danes, François Vatable, Paul Paradis et Agathie Guidacier, liseurs du Roy en l'Université de Paris, suivant l'ordonnace de ladicte court cedit jour »[35]. La cour « a remonstré la requeste contre eulx […] pour leur faire défense de ne lire, ne interpreter aucuns livres de la Saincte Escripture en langue hebraïcque ou grecque »[36]. Le dénonciateur est le syndic de l'Université de Paris. La copie de ladite « requeste leur seroit baillée avec aucuns des billetz qui avoit attachez par les carrefours de ceste ville ». La même interdiction de lire et d'interpréter publiquement l'Écriture sans avoir la permission de la Faculté de théologie est faite aux particuliers[37]. Les conservateurs se dotèrent d'un texte programmatique dès 1525 avec le *De tralatione bibliae* du chartreux Pierre Couturier (ou Sutor)[38].

---

34. Voir P. Imbart de La Tour, *Les origines de la Réforme*, t. III, *L'évangélisme (1521-1538)*, Paris, 1914, p. 251-255.

35. A. Lefranc, *Histoire du Collège de France depuis ses origines jusqu'à la fin de premier Empire*, Paris 1893, p. 404.

36. *Ibid*.

37. *Ibid.*

38. *De tralatione Biblia et Novarum Reprobatione Interpretationum*, Paris, Jean Petit, [1525]. Né vers 1475/1480, à Chêmeré-le-Roy, dans le diocèse du Mans, Paul Couturier, après un cycle artien au collège Sainte-Barbe, est *socius* au collège de la Sorbonne en 1502 et probablement bibliothécaire et recteur de ce collège en 1504-1505. Il est docteur en théologie en 1510 et curé de la paroisse Saint-Loyer (diocèse de Sées). Il entre chez les Chartreux, à la Chartreuse de Vauvert, dotée d'une riche bibliothèque humaniste, en 1511. De 1514 à 1531, il est prieur de quatre chartreuses Val-Dieu, Vauvert, Preize, Notre-Dame du Parc (Maine), et c'est dans celle de Preize, près de Troyes, qu'il rédige en 1525 son *De tralatione*… Voir J. K. Farge, *Biographical Register of Paris Doctors of Theology, 1500-1536*, Toronto 1980, p. 119-121 ; W. François, « Petrus Sutor », p. 140.

Le traité contre les traductions en langue vernaculaire de Sutor

Dans son *De tralatione Bibliae et novarum reprobatione interpretationum*, en préambule, Sutor dit avoir voulu fuir le monde à la Chartreuse, mais que les entreprises des « theologastri [comprenons Érasme et Lefèvre d'Étaples], quos antichristi praecursores vocant » l'ont obligé à sortir de sa solitude et à rédiger ce traité contre les nouvelles traductions en langue vernaculaire[39]. La question des traductions en langue vernaculaire n'est traitée qu'au 22e et dernier chapitre de l'ouvrage[40]. Sutor énonce un triple but : montrer que ces traductions sont condamnables, plaider pour qu'elles soient interdites, émettre une *pia quaerimonia* en faveur d'une juste doctrine de l'Église. Les humanistes ont soutenu que les *idiotae* et les femmes avaient droit à la connaissance des Écritures, voire que celles-ci étaient indispensables pour leur salut[41]. Il n'en est rien pour Sutor, qui distingue parmi les fidèles cette classe d'*idiotae* qui n'ont pas besoin de cette nourriture scripturaire. Son argumentation repose sur Luc 4, 20 : *Et cum plicuisset librum, reddidit ministro, et sedit. Et omnium in synagoga oculi erant intendentes in eum*, « Ensuite, il roula le livre, le remit au serviteur et s'assit. Tous ceux qui se trouvaient dans la synagogue avaient les regards fixés sur lui » (Segond 21). Sutor élève à un niveau d'exemplarité cette simple scène d'Évangile. Les simples lisent superficiellement, c'est-à-dire selon la lettre, la Bible et ne peuvent atteindre le cœur et la moëlle du texte, en d'autres termes le sens spirituel. Sutor assimile *littera* et traduction en langue vernaculaire, comme si la polysémie du texte n'était portée que par la langue latine ou comme si, en traduisant en langage vernaculaire, on appauvrissait la profondeur exégétique du texte. Cette veine se poursuivit quelques années plus tard, en 1548, avec une œuvre tout aussi diffusée le *De non vertenda scriptura sacra* d'Esprit Rotier, dominicain de Toulouse, et surtout son *Antidote [...] contre la peste de l'hérésie* :

> Plusieurs sont qui demandent s'il est bon aux personnages illiterez lire l'Ancien et le Nouveau Testament translatez en langue vulgaire : laquelle question nous aurons discutée tout au long, au livre que nous avons intitulé *De non vertenda Scriptura Sacra*[42]. Pour maintenant suffira retenir que la saincte Escriture en quelque langue qu'elle soit traduite sera toujours profonde et difficile à entendre : pour cause que soubz la lettre grammaticale le sens principal entendu par le sainct Esprit et qu'il est le vrai sens litteral, est encloz et couvert et l'esprit dedans le corps : d'où vient que souventesfoys au lieu du noyau et

39. Sutor, *De tralatione*, fº Aiir.
40. Sutor, *De tralatione*, fº Aiir, fº44.
41. Ni Érasme, ni Lefèvre n'ont affirmé cela. Voir W. François, « Petrus Sutor », p. 143-144.
42. *De non vertenda Scriptura sacra in vulgarem linguam*, Toulouse, Jean Dembat et Jean Chazot, 1548.

> de la moëlle, ilz prennent l'ecorce et s'arrestent au corps de la lettre grammaticale. Ainsi sont ces enfumez heretiques[43].

Traduire en langue vernaculaire pour faire pièce aux évangéliques

Achevons ce rapide parcours par la traduction de la Bible en langue vernaculaire de Jean Eck (1537). Après le colloque d'Augsbourg (1530), l'enjeu des traductions en langue vernaculaire, en milieu traditionnel, est de faire pièce aux traductions bien installées des bibles zurichoise et luthériennes. C'est pour cette raison qu'en 1537, Jean Eck fit paraître une traduction allemande *nach dem Text in der hayligen kirchen gebraucht*, à partir de la Vulgate, « à cause des bibles falsifiées, utilisées et lues » partout :

> Il est devenu important, mais pas forcément nécessaire, bon et salutaire de traduire les livres de la Bible en langue vernaculaire, mais c'est aussi une entreprise qu'il faut tenir pour dangereuse et dommageable. Les laïcs ont pris en mains la Bible. Saint Jérôme le disait déjà dans les préfaces de ses traductions : que chacun se saisisse de l'Écriture, les vieillards et les vieilles. Mais comme le disent et Jérôme et saint Pierre et saint Paul : *la lettre tue mais l'Esprit vivifie* [2 Co 3, 6]. C'est un souci que de laisser les laïcs lire la Bible en langue courante ; […] aussi me semble-t-il important pour répondre à ces entreprises dangereuses, en donnant moi aussi une traduction accessible à tous mais faite sur la seule version de la Bible de la sainte Église[44].

La traduction en langue vernaculaire connut, dans les premières décennies du XVIe siècle, des enjeux liés aux différentes motivations des traducteurs et à leur appartenance confessionnelle ou intellectuelle. L'élan humaniste vint couronner les premiers essais médiévaux et redonner droit au texte lui-même de la Bible, hors de la tradition des bibles historiées. Les motifs d'un Érasme ou d'un Lefèvre d'Étaples ne se recoupaient pas exactement, mais leur entreprise commune était de fournir aux simples le texte même des Écritures dans un langage qu'ils puissent entendre, ou aux clercs un support de méditation. Avec la Bible de Jean Eck la boucle était en quelque sort bouclée avec le Concile de Latran V : la traduction en langue vernaculaire avait de nouveau pour but principal la lutte contre l'hérésie.

---

43. Esprit Rotier, *Antidote et contrepoison et régime contre la peste d'hérésie*, Toulouse, Jacques Colombiès et Jacques des Fleurs, 1557, p. 78.
44. *Bibel, Alt und New testament nach dem Text in der hayligen Kirchen gebraucht durch Doctor Johan Ecken mit fleiss auf hochteutsch verdolmetscht*, Ingolstadt, 1537 [p. 7].

APPENDICE

Quelques pages de bibles, 1500-1535

En marge du colloque, une exposition permettait d'admirer un certain nombre d'ouvrages en relation avec le thème de nos recherches. Tous ces ouvrages sont conservés dans le fonds ancien de la Médiathèque de Troyes-Champagne Métropole, qui est d'une richesse prodigieuse pour ce qui est des imprimés du XVIe siècle, notamment dans le domaine biblique. Grâce à la générosité de la Médiathèque, il nous est possible de reproduire ici les pages des livres présentés dans les vitrines de l'exposition. Il nous plaît de remercier vivement Mme Emmanuelle Minault-Richomme, Directrice adjointe de la Médiathèque, et M. Éric Bord, à quoi l'on doit l'ensemble des photographies, ainsi que M. François Berquet, qui nous a apporté une aide précieuse.

Nous reproduisons ici les brèves notices qui présentaient ces ouvrages lors de l'exposition[1].

Planche 1

Biblia Polyglotta Complutensis, t. IV (Prophètes-Maccabées). – [In Complutensi Universitate, Arnaldus Guilelmus de Brocario, 1517]

Le volume est ouvert au chapitre 20 d'Isaïe.

Le premier collège trilingue est fondé par Francisco Ximenes de Cisneros (1436-1517), qui sera archevêque de Tolède. Dès 1502, il dirige la préparation de la première Bible polyglotte imprimée, qui donne le texte hébreu, le latin de la Vulgate, le grec de la Septante (avec une traduction latine juxtalinéaire), le *targum* (traduction araméenne) et sa traduction latine (il ne figure pas sur la page reproduite). Y collaborent divers savants (comme les hellénistes Demetrius Ducas, Diego López Zuñiga et Antonio de Nebrija), dont des juifs convertis (comme Pablo Coronel et Alfonso de Zamora). L'ensemble comporte 6 volumes : 4 pour l'Ancien Testament, 1 pour le Nouveau, le vol. 6 fournissant un dictionnaire et divers instruments de travail. *Complutum* est le nom latin de la localité espagnole Alcalá de Henares. Sa publication (pendant

1. Les notices ont été rédigées par Gilbert Dahan et Annie Noblesse-Rocher.

laquelle décède le commanditaire) connaît diverses difficultés et prend plusieurs années. Cette Bible aura une importance décisive dans le renouveau des études bibliques.

Cote : A.4.57

Planche 2

<*Biblia Rabbinica*>, t. I. – Venise, 1568. Avec la préface de Jacob ben Ḥayyim ibn Adoniyya.

> Page présentée : passage de Josué. Au centre, le texte hébreu, en grand module, est accompagné de la traduction ou paraphrase araméenne (*targum*). Autour du texte biblique, les commentaires de David Qimḥi (ou RaDaQ, né à Narbonne vers 1160, mort vers 1235), Salomon ben Isaac (ou RaSHI, né et mort à Troyes, 1040-1105) et Levi ben Gershom (ou RaLBaG ou Gersonide, né à Bagnols-sur-Cèze en 1288, mort à Orange en 1344). En bas de la page, notes massorétiques. La présentation, texte biblique au centre, commentaires autour, s'inspire de celle de la *Glossa ordinaria* chrétienne.

Daniel Bomberg (van Bomberghen), originaire d'Anvers, s'installe à Venise, où il dirige une imprimerie qui va avoir une importance capitale pour les études hébraïques, aussi bien chez les juifs que chez les chrétiens (Daniel Bomberg est un chrétien). C'est lui qui publie l'édition du Talmud de Babylone (1520-1523) et de Jérusalem (1523), qui va faire autorité jusqu'à présent (les références du Talmud se font par rapport à la foliotation de cette édition). Tout aussi importante est sa publication de la Bible en hébreu : une première édition, Venise, 1517, est menée par Felix Pratensis (ou de Prato), juif baptisé. Une seconde édition, Venise, 1524-1525, est dirigée par le juif Jacob ben Ḥayyim ibn Adoniyya, qui l'introduit par une préface d'une grande importance. Cette édition, qui comporte donc le texte biblique massorétique, le *targum*, les notes de critique textuelle *(massora)* et des commentaires juifs du moyen âge (qui varient selon les livres bibliques), fait autorité, du point de vue tant du texte que des commentaires. Constamment utilisée par les chrétiens du XVIe siècle sous le titre de *Biblia Rabbinica*, elle est réimprimée et adaptée au fil des siècles par les juifs, qui lui donnent le titre de *Miqrao'ot gedolot*, « Grandes Écritures ». La Médiathèque ne possédant pas les éditions de 1517 et de 1524-25, nous avons tout de même choisi de présenter la réimpression de 1568 de la seconde édition.

Cote : A.3.29

Planche 3

Hebraica Biblia latina planeque nova Sebast. Munsteri tralatione… evulgata. – Bâle, Isingrin, 1534. Préface de Sébastien Münster en hébreu.

Fol. 38v° : Genèse fin du chapitre 38-début du chapitre 39. Texte hébreu et traduction latine de Sébastien Münster, avec des notes citant Santi Pagnini, Abraham Ibn ‘Ezra, David Qimḥi et Rashi.

Sébastien Münster publie, en 1534-1535, l’Ancien Testament complet en hébreu et en latin, en proposant une nouvelle traduction, avec des commentaires philologiques à la fin de chaque chapitre, fondés sur des auteurs juifs médiévaux présents dans la *Biblia rabbinica*, comme Abraham Ibn ‘Ezra, David Qimḥi et Rashi. Il transcrit en général littéralement les structures grammaticales hébraïques. La seconde édition (Zurich, 1539) sera plus largement inspirée de la traduction de Santi Pagnini.

Le titre entier, assez long, peut être traduit ainsi : « Voici pour toi, lecteur, la Bible hébraïque, donnée avec une traduction latine entièrement nouvelle de Sébastien Münster, conforme autant que possible à la vérité hébraïque, avec, sans regret, l’ajout de notes tirées principalement des commentaires des Rabbins, qui éclairent joliment les mots ambigus et les passages trop obscurs. »

Cote : A.4.60

Planche 4

Biblia cum concordantiis veteris et noui testamenti et sacrorum canonum. – Nuremberg, 1515.

Fol. 248v° : fin de Marc – début de Luc, avec deux gravures (les Maries au tombeau, Luc écrivant). Les indications à l’extrémité des marges (m209/I, n210/I etc.) correspondent aux « canons des évangiles », qui permettent de repérer les passages parallèles des quatre évangiles.

Malgré les traductions latines nouvelles, la Vulgate reste le texte de référence au XVIe siècle. Il est souvent réimprimé (c’est bien sûr lui que donne la première impression de Gutenberg). Cette édition de Nuremberg est précédée de tables et d’une introduction à l’étude de l’Écriture ; elle comporte tous les prologues que l’on trouve dans les bibles médiévales. Encore selon une tradition médiévale sont ajoutés, en tête des chapitres, des résumés. En marge, diverses notes, dont les versets parallèles (avec le système médiéval antérieur à la numérotation des versets, qui divise virtuellement chaque chapitre en 7 parties désignées par les lettres de a à g). Le volume comporte à la fin la liste des « Traductions des mots hébraïques » que l’on trouve fréquemment dans les manuscrits médiévaux. Il y a de nombreuses gravures.

Cote : A.3.38

Planche 5

Biblia sacra ex Santis Pagnini tralatione. – Lyon, Hugues de Porta [Delaporte], 1542.

Fol. 195v° : fin de Habacuc – début de Sophonie. On observe la translittération des noms propres d'après l'hébreu (*Sephaniah*, *Chaggai*, *Iehosuah* etc.) et une numérotation des versets (très légèrement différente de l'actuelle).

En 1528, le dominicain hébraïsant Santi Pagnini (né à Lucques en 1470, mort à Lyon en 1536) publie à Lyon une traduction latine de la Bible faite sur le texte hébreu, qui se distingue par sa littéralité : l'objectif n'est pas tant de procurer une nouvelle traduction que de fournir un instrument qui permette l'apprentissage de l'hébreu. L'ouvrage comporte également un dictionnaire qui reprend la tradition médiévale des recueils de « traductions des noms hébreux [et grecs] de la Bible », bien entendu enrichi par la connaissance précise de la langue.

La Médiathèque ne possède pas l'édition de 1528 mais celle de 1542, due, semble-t-il, aux soins de Michel Servet (qui apparaît dans le prologue sous le nom de Michel de Villeneuve).

Cote : A.3.44

Planche 6

Biblia. – Paris, Robert Estienne, 1528.

Fol. 289v° : Amos, avec les deux prologues médiévaux. Texte de la Vulgate.

Dès 1524, Robert Estienne nourrit le projet d'éditer une Vulgate corrigée. Il commence à recueillir des matériaux, fait venir la *Polyglotte* d'Alcalá dont il avait entendu vanter l'exactitude. Il découvrit aussi dans la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés un manuscrit très ancien et rempli de corrections, ainsi qu'un autre à l'abbaye de Saint-Denis. Sur ces bases, il édite, en 1528, sa première Bible latine, Vulgate corrigée. Ces innovations provoquent d'ardentes critiques. Robert Estienne reconnaît lui-même n'avoir pas toujours été exact dans ses collations. Il publie une nouvelle édition en 1532, qui suscitera cette fois la colère des théologiens de la Sorbonne, attachés à la Vulgate traditionnelle. Cette nouvelle édition collationne les leçons de 5 manuscrits de Saint-Germain-des-Prés, 2 de Saint-Denis, d'autres issues des manuscrits de Saint-Victor, de la *Polyglotte* d'Alcalá et d'un correctoire de la Sorbonne.

Cote : A.3.40

Planche 7

[en caractères hébraïques] *Torat ha-Mashiyah – Evangelium secundum Matthaeum in lingua hebraica cum versione latina et succinctis annotationibus Sebastiani Munsterii*. – Bâle, Henricus Petrus, 1537

Au-dessous du titre en latin, titre en hébreu : « Voici pour vous, chrétiens et juifs, la Loi nouvelle, sainte et complète de Dieu qui a été écrite par Matthieu l'évangéliste en langue sainte, sur l'enseignement et la vie de notre Seigneur Jésus, le Messie, avec une prière en langue latine et des commentaires brefs. » Page de titre. Marque de possession : *Ex libris Oratorii Collegii Trecensis*, bibliothèque du collège des Oratoriens de Troyes. On observe les ajouts manuscrits : à côté du nom de l'auteur, *haereticus*, « hérétique », en bas : *liber prohibitus*, « livre interdit ».

L'ouvrage est dédié au roi d'Angleterre (Henry VIII). Élève de Conrad Pellikan et d'Élie Levita, Sébastien Münster (1489-1552) est l'un des grands hébraïsants du début du XVI[e] siècle. Il a publié de nombreux textes en hébreu, notamment des grammaires. La traduction de l'évangile de Matthieu est précédée d'un exposé de la foi chrétienne et de la foi juive (non dénué d'intentions polémiques). Le texte hébreu de la traduction de Münster est accompagné du texte latin de Matthieu. Les annotations (parfois longues) sont en latin et en hébreu.

Cote : A.3.33

Planche 8

Jacques Lefèvre d'Étaples, *Quincuplex Psalterium, Gallicum, Romanum, Hebraicum, Vetus, Conciliatum*. – Paris, Henri Estienne, 1509.

Fol. 203v° : on a le Psautier Gallican, le Psautier Romain et le Psautier selon l'hébreu, avec les notes de Lefèvre d'Étaples (qui comportent trois parties : le titre, commentaire continu, remarques).

Jacques Lefèvre d'Étaples (vers 1460-1536) est l'un des premiers humanistes français ; s'il s'intéresse d'abord à la littérature profane (il enseigne la philosophie), il est attiré assez vite par la Bible, dont il publiera plusieurs textes, notamment une traduction française (1530). Le « Quintuple Psautier » fait partie de ses premiers travaux dans ce domaine. Il donne cinq traductions latines : en dehors des deux traductions révisées par Jérôme (le Psautier Gallican, qui est la traduction faite sur le grec de la Septante, le Psautier Romain, très proche, utilisé principalement dans la liturgie romaine) et de la traduction de Jérôme sur l'hébreu, Lefèvre donne la « vieille traduction », c'est-à-dire une vieille latine non révisée par Jérôme (telle qu'on la trouve notamment chez Augustin) et ce qu'il appelle le « Psautier concilié », qui est sa propre version – en fait, une version corrigée du Psautier Gallican ; notons que les psautiers *Vetus* et *Conciliatum* sont imprimés (sur deux colonnes) à la

fin du volume. Lefèvre accompagne les textes mêmes du Psautier d'un commentaire important. Le *Quincuplex Psalterium* sera publié de nouveau chez Henri Estienne en 1513.

Cote : A.4.66

Planche 9

[Augustini Giustiniani] *Psalterium Hebraeum, Graecum, Arabicum et Chaldaeum, cum tribus latinis interpretationibus et glossis*. – [Gênes] 1516

Fol. A ɪvv°-Av. Psaume 1 : les colonnes, de gauche à droite, correspondent au texte hébreu, à une traduction littérale de l'hébreu, au latin de la Vulgate, au grec des Septante, à une traduction arabe, au *targum* (traduction araméenne [on emploie alors le terme de « chaldéenne »] ancienne), à une traduction littérale du *targum*, à des notes *(scholia)*.
Possesseur (marque en page de titre) : *Pontus de Tyard Ep. Cabil.* [= « évêque de Chalon-sur-Saône »]. La Médiathèque de Troyes possède de nombreux ouvrages ayant appartenu à ce poète de la Pléiade, dont un certain nombre en relation avec la Bible (textes et commentaires).

Agostino Giustiniani ou Justinianus (vers 1470-1536) est un hébraïsant italien dominicain. Ami d'Érasme, de Pic de la Mirandole et de Thomas More, professeur au Collège Royal de Paris, il publie notamment un ouvrage sur la Kabbale et une traduction latine du *Guide des égarés* de Maïmonide. Le Psautier « octuple » (du fait de ses huit colonnes) est dédié au pape Léon X. La page de titre donne le titre en latin, hébreu, grec, arabe et araméen.

Cote : A.3.36

Planche 10

Appendici huic inest Quadruplex Psalterium videlicet Hebreum et Hebraica veritas, divo Hieronymo interprete, Graecum et aeditio vulgata. – Bâle, Jean Froben, 1516

Fol. L3v°-L3r° [62v°-63r°]. Psaumes 95 et 96 (= hébreu 96 et 97)

Le *Quadruplex psalterium* apparaît en appendice des *Commentarii in psalterium* d'Érasme. Cet immense travail dirigé par l'humaniste rotterdamois rassembla une équipe liée à l'imprimeur Jean Amerbach, en l'occurrence ses trois fils, Bruno, qui signe ici une dédicace au « lecteur candide », Basile et Boniface, mais aussi Beatus Rhenanus, Gregor Reich et les hébraïsants Jean Reuchlin et Conrad Pellikan. Le *Quadruplex Psalterium* présente d'abord en deux colonnes le texte grec du psautier de la Septante et la traduction latine de Jérôme selon la Septante, puis sur la page suivante, la traduction de Jérôme selon l'hébreu et le texte hébreu.

Cote : A.3.34

Planche 11

Psalterium Davidis Conradi Pelicani opera elaboratum. – Strasbourg, Volpianus typographus, 1527

Page 5 : début du psaume 1. En face, vignette représentant David jouant de la harpe.

Conrad Pellikan (1478-1556), franciscain, proche des humanistes bâlois, rejoignit la Réforme zwinglienne et fut professeur de grec, d'hébreu et d'Ancien Testament à Zurich, de 1526 à sa mort. Le premier *Hebraicum Psalterium* de Pellikan paraît à Bâle en 1516. En 1527 paraît à Strasbourg, chez Volpianus Cephaloeus, une nouvelle traduction latine, avec explication des Psaumes faite sur des notes manuscrites que Pellikan avait imprudemment prêtées à quelques étudiants, qui les publient à son insu. Conrad Pellikan ne reconnut jamais cet ouvrage comme sien. En 1532-1539, il publie cette fois un commentaire complet de la Bible, et une nouvelle version du Psautier à Zurich, chez Christoph Frischauer.

Cote : A.10.5035

Planche 12

Psalterium sextuplex, Hebraeum, cum tribus Latinis, uidelicet Diui Hieronymi, R. P. Sanctis Pagnini et Felicis Pratensis. Graecum, Septuaginta interpretum, cum Latina uulgata. – Lyon, Sebastien Gryphée, 1530

Le livre est ouvert au Psaume 42 [41 selon la Vulgate].

Ce Psautier comprend deux tomes, dont voici le premier ; il présente sur deux colonnes : la traduction latine de Jérôme (ici, le texte est celui de la version dite selon la Septante, légèrement modifiée ; ailleurs, il s'agit du texte de la version de Jérôme selon l'hébreu) et le texte hébreu ; sur la page suivante, les traductions latines de Santi Pagnini et Félix de Prato († 1539). Celui-ci, juif converti au christianisme, collabora avec l'imprimeur Daniel Bomberg pour la première édition de la *Biblia rabbinica* (Venise, 1517-1518). Il publia avant sa conversion une traduction latine des Psaumes depuis l'hébreu (Venise, 1515). Le second tome de ce Psautier présente le texte de la Septante et la traduction de Jérôme selon le texte grec.

Cote : A.9.5004

Planche 13

<*La Bible en françois*>. – Lyon, Jacques Sacon, 1518 : « En l'honneur et louenge de la benoiste trinité de paradis a esté imprimée ceste bible en françois hystoriée par Jacques Sacon, libraire à Lyon… 1518 »

Folio 78r° : début de Ruth (avec un bois gravé).

Avant les nouvelles traductions de la Bible en français de Jacques Lefèvre d'Étaples (1530), puis des Réformés (notamment, la Bible d'Olivétan, 1535), sont imprimées des « Bibles historiales » (ainsi appelées parce qu'elles partent du texte de l'*Histoire scolastique* de Pierre le Mangeur), dont le texte remonte au début du XIVe siècle : est utilisée la traduction fournie par Guyart des Moulins sous le titre de *Bible historiale*, qui est complétée pour les passages manquants par la traduction élaborée au XIIIe siècle (dite *Bible du XIIIe siècle*) ; on appelle cet ensemble *Bible historiale complétée*. C'est la traduction courante jusqu'au début du XVIe siècle. La première impression est celle d'Antoine Vérard à Paris, 1495-1496. Cette *Bible* est également imprimée à Lyon vers 1506 par Claude Davost, puis par Jacques Sacon en 1518 (exemplaire exposé), qui impose une présentation que l'on a qualifiée de « lyonnaise ».

B. T. Chambers, *Bibliography of French Bibles. Fifteenth and Sixteenth Century French-Language Editions of the Scriptures*, Genève, Librairie Droz, 1983, n° 25.

Cote : B.3.132

Planche 14

La Bible qui est toute la Saincte Escriture : contenant le Vieil et le Nouveau Testament. – [Genève] François II Estienne, 1567.

Traduction d'Olivétan, revue sur Lefèvre d'Étaples, par Calvin (avec en appendice les Psaumes dans la traduction de C. Marot et de Th. de Bèze, avec la musique).

Robert Olivétan, cousin de Jean Calvin, à la demande des communautés vaudoises, traduit en français sur l'Ancien Testament hébreu et le Nouveau Testament grec, pour la première fois, une Bible complète qui paraît à Neuchâtel en 1535. La Bible d'Olivétan reste très dépendante de la traduction française de Lefèvre d'Étaples, réalisée sur la Vulgate en 1530, des *Annotations* d'Érasme ainsi que de l'édition du texte grec édité en 1534 par Simon de Colines. Dotée d'une préface devenue célèbre, dans laquelle Olivétan évoque son travail d'« humble et petit translateur », la Bible d'Olivétan sera critiquée assez sévèrement par Jean Calvin, qui lui reproche des rudesses de langage et des imprécisions dans la traduction de l'hébreu. Une version plus maniable paraît en 1540 : la « Bible à l'épée ». Une première révision calvinenne paraît

en 1546 chez Jean Girard à Genève, puis une autre en 1553, qui connaît un grand succès et demeurera la Bible de référence pour les pasteurs jusqu'à la Bible dite des pasteurs et professeurs de Genève en 1588.

Chambers, n° 381.

Cote : A.11. 5057

Planche 15

<*Le Psaultier de David*>. – Paris, Simon de Colines, 1524

Les choses contenues en ce présent livre.
Une espistre comment on doibt prier Dieu.
Le psaultier de David.
Pour trouver les sept pseaulmes acoustumez qui a devotion de les dire.
Argument brief sur chascun pseaulme pour chrestiennement prier et entendre aucunement ce que on prie.

Folio a.i. : début du Psautier (Ps 1) : « Bienheureux est lhomme qui nest point allé au conseil de ceulx qui sont sans pitié et ne sest point arrêté en la voye des pecheurs… »
On note la marque de possession : « Sœur Anthoinette de Baussancourt ». Les notes en marge reproduisent des passages du texte latin (cela jusqu'au psaume 10).

Simon de Colines (vers 1480-1546) est l'un des grands imprimeurs parisiens ; à côté de textes classiques, une partie de sa production concerne la Bible ; c'est lui qui imprimera les traductions de Jacques Lefèvre d'Étaples – dont celle du Psautier (livre présenté). L'épître initiale insiste sur l'utilité de la traduction française et associe les femmes à sa lecture.

Cote : A.11.5076

Planche 1. *Biblia Polyglotta Complutensis*, t. IV. Chapitre 20 d'Isaïe.



Planche 2. <*Biblia Rabbinica*>, t. I. Passage de Josué.

Planche 3. *Hebraica Biblia latina planeque nova Sebast. Munsteri tralatione… evulgata*. Fol. 38v° : Genèse fin du chapitre 38-début du chapitre 39.



Planche 4. *Biblia cum concordantiis*. Fol. 248v° : fin de Marc – début de Luc.


SEPHANIAH.

FINIS.

Sephaniah propheta,

Interprete Sante pagnino,

Lucensi.

CAP. I.

VERBUM

Planche 5. *Biblia sacra ex Santis Pagnini tralatione*. Fol. 195v° : fin de Habacuc – début de Sophonie.

Planche 6. *Biblia*. – Robert Estienne (1528). Fol. 289v° :
Amos, avec les deux prologues médiévaux.



תורת המשיח

EVANGELIVM SE-
CVNDVM MATTHAEVM IN LINGVA HEBRAICA,

Ad inuictissimum Angliae REGEM epistola Sebast. Munsteri.

BASILEAE ANNO RESTITVTAE SALVTIS
M. D. XXXVII. MENSE MARTIO.

Ex Libris
Oratorij

Liber prohibitus

Planche 7. Sébastien Münster, traduction de l'évangile de Matthieu.

GALL.	ROM.	HEB.
Canticum graduum. CXVIIII.	Canticum graduum. CXVIIII.	Canticum graduum. CXX.
1 Ad dominū cum tribularer clamaui: & exaudiuit me.	AD dominum cū tribularer clamaui: & exaudiuit me.	AD dominum in tribulatione mea clamaui: et exaudiuit me.
2 Domine libera animam meam a labijs iniquis: a lingua dolosa.	Domine libera animam meam a labijs iniquis: & a lingua dolosa.	Domine libera animam meam a labio mendacij: a lingua dolosa.
3 Quid detur tibi aut quid apponatur tibi: ad linguā dolosam?	Quid detur tibi aut quid apponatur tibi ca lingua dolosa?	Quid detur tibi aut quid apponatur tibi ad linguā dolosam?
4 Sagitte potentis acute: cum carbonibus desolatorijs.	Sagitte potentis acute: cum carbonibus desolatorijs.	Sagitte potentis acute: cum carbonibus iuniperorum.
5 Hei michi qa incolatus me⁹ plōgat⁹ est: habitaui cū habitātib⁹ cedar: multum incola fuit aia mea.	Heu me qa incolat⁹ meus plongat⁹ est: habitaui cū habitātibus cedar: multū icola fuit aia mea.	Hei michi qa peregrinatio mea plōgata est: habitaui cū tabernacul' cedar. Multū peregrina est anima mea: cum odientibus pacem.
6 Cum ijs qui oderunt pacem eram pacificus: cum loquebar illis impugnabant me gratis.	Cum ijs qui oderunt pacem eram pacificus: dum loquebar illis impugnabant me gratis.	Ego pacifica loquebar: et illi bellantia.

Planche 8. Jacques Lefèvre d'Étaples, *Quincuplex Psalterium*. Fol. 203v°.



Planche 9. [Augustini Giustiniani], Psaultier polyglotte. Fol. Aɪv v°-Av. Psaume 1.

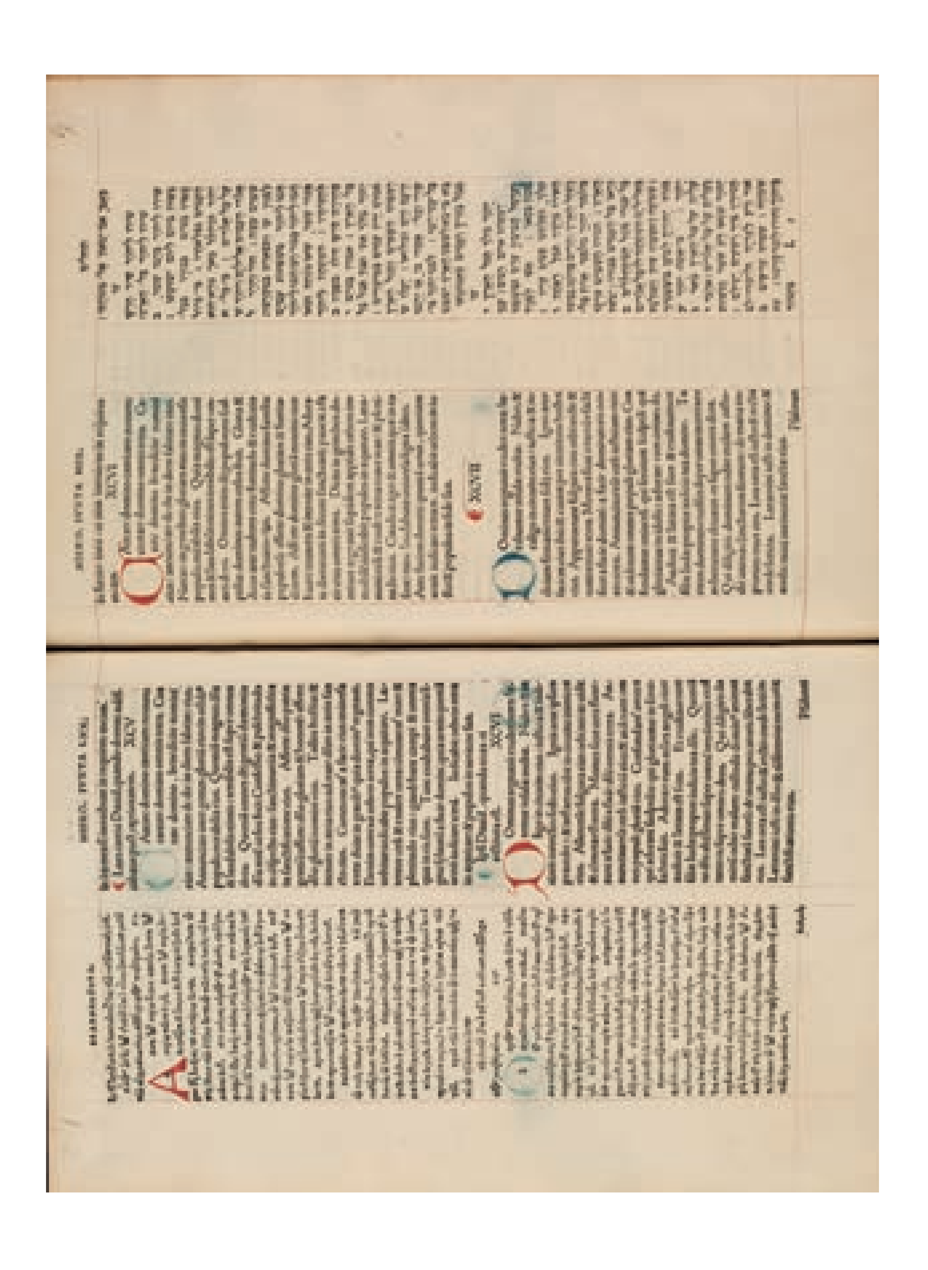


Planche 10. *Quadruplex Psalterium* (Bâle, 1516). Fol. L3v°-L3r° [62v°-63r°].
Psaumes 95 et 96 (= 96 et 97).

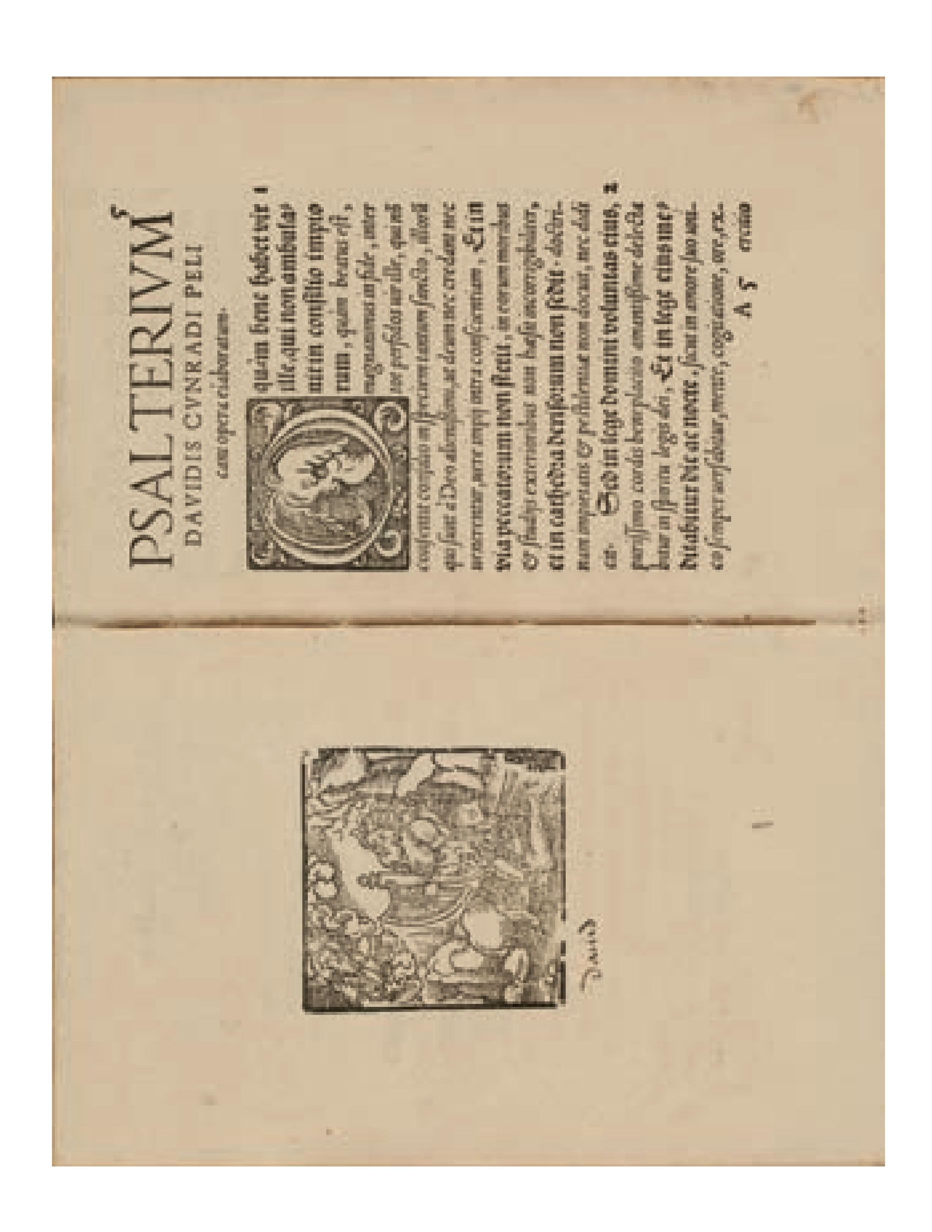

PSALTERIVM DAVIDIS CVNRADI PELI
cani opera elaboratum.

Planche 11. *Psalterium Davidis Conradi Pelicani opera elaboratum*.
Début du psaume 1.

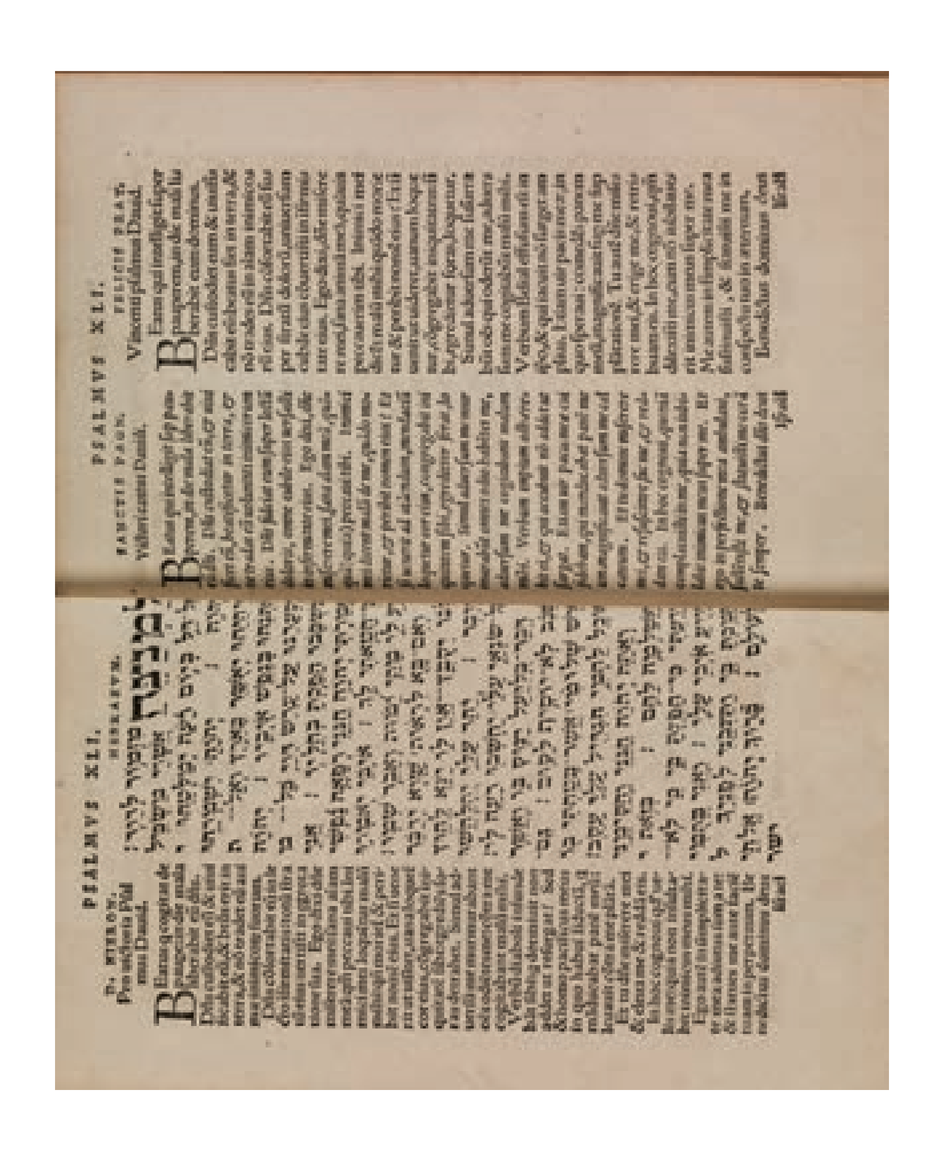


Planche 12. *Psalterium sextuplex* (Lyon, 1530). Psaume 42 [41 selon la Vulgate].

Fueillet LXXVIII



Planche 13. <*La Bible en françois*> (Lyon, 1518). Folio 78r° : début de Ruth.

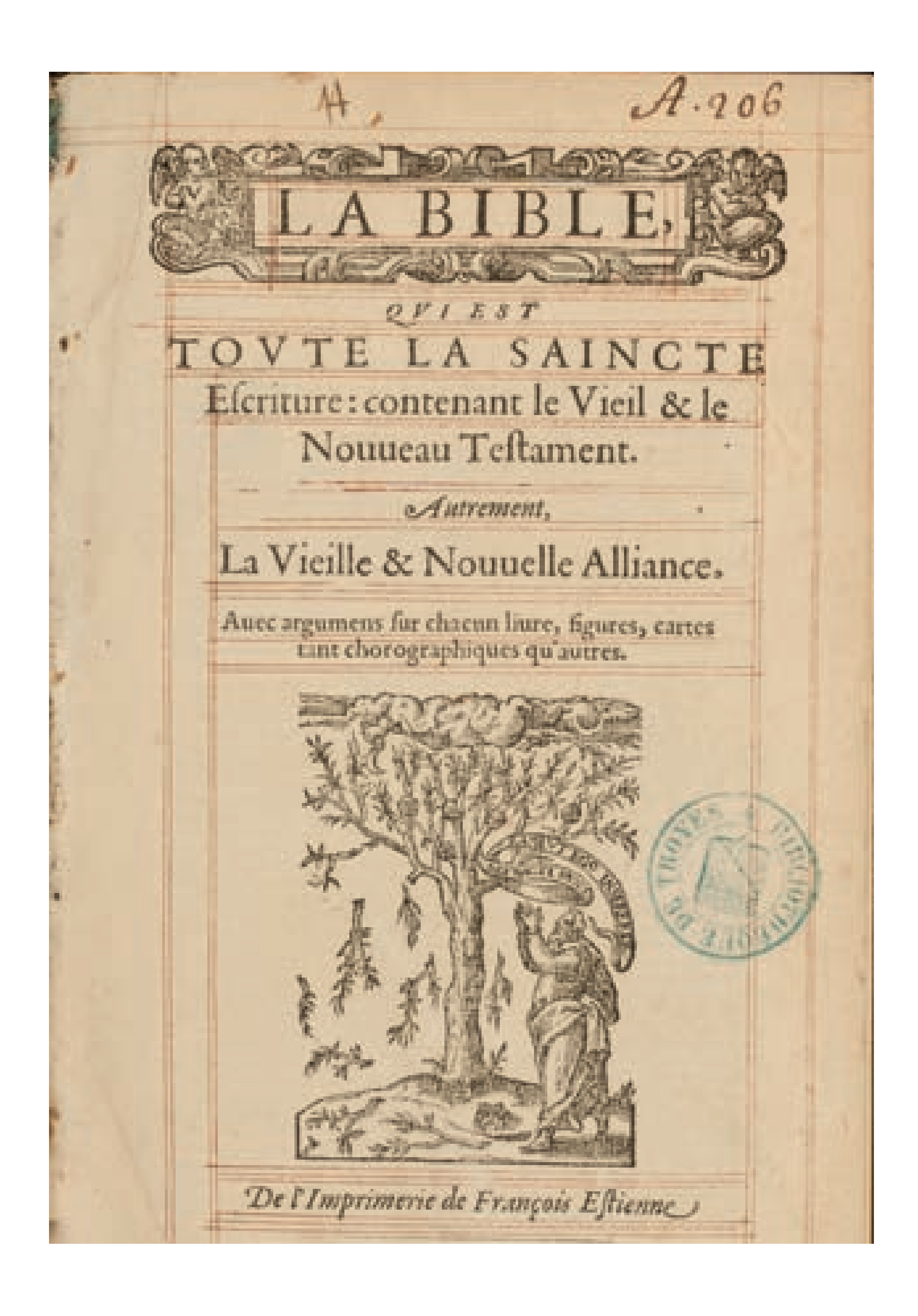
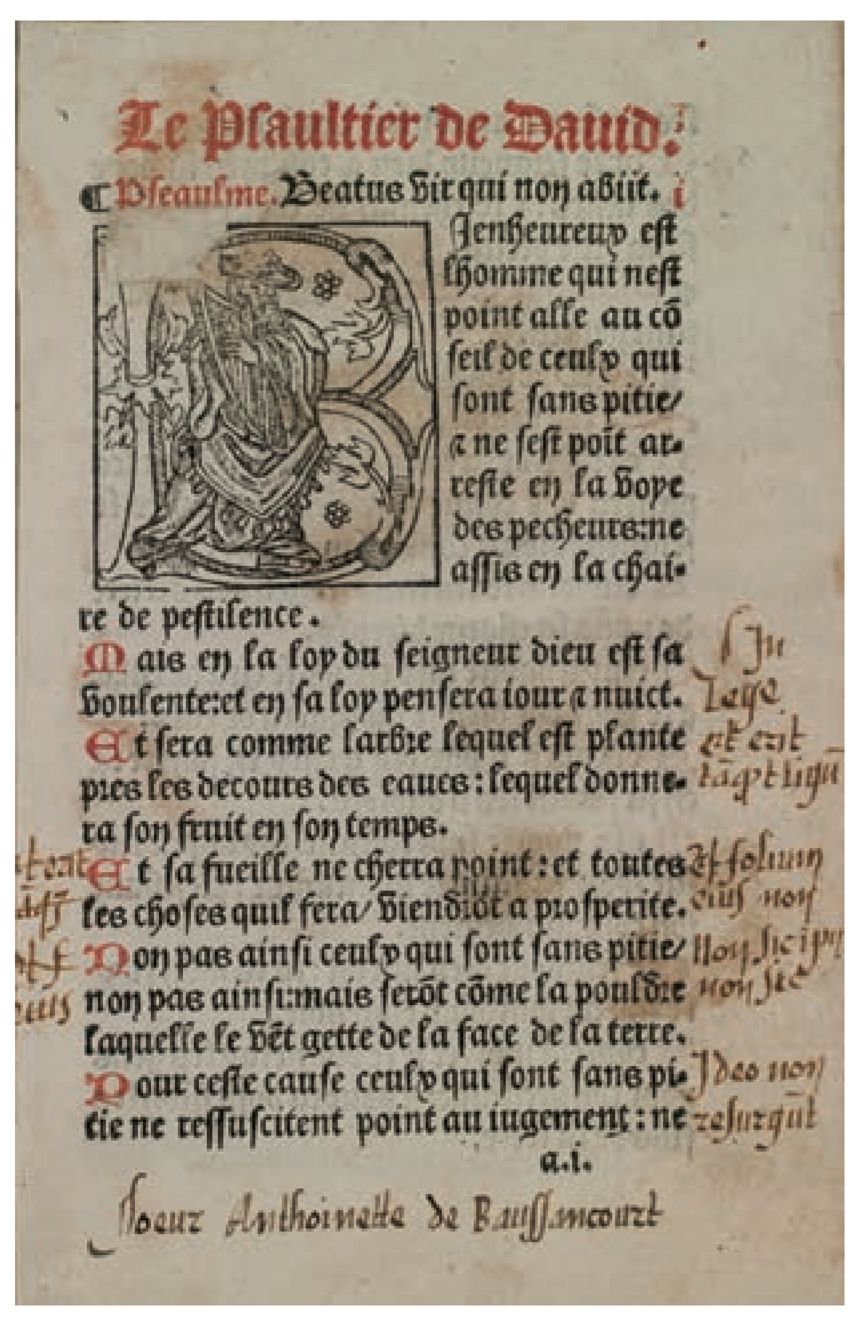


Planche 14. *La Bible qui est toute la Saincte Escriture*.
Traduction d'Olivétan, revue sur Lefèvre d'Étaples, par Calvin.



Le Psaultier de Dauid.

¶ Pseaulme. Beatus vir qui non abiit.

Bienheureux est lhomme qui nest point alle au cõseil de ceulx qui sont sans pitie/ & ne sest poĩt arreste en la voye des pecheurs: ne assis en la chaire de pestilence.

Mais en la loy du seigneur dieu est sa voulente: et en sa loy pensera iour & nuict.

Et sera comme larbre lequel est plante pres les decours des eaues: lequel donnera son fruit en son temps.

Et sa fueille ne cherra point: et toutes les choses quil fera/ viendrõt a prosperite.

Non pas ainsi ceulx qui sont sans pitie/ non pas ainsi: mais serõt cõme la pouldre laquelle le võt gette de la face de la terre.

Pour ceste cause ceulx qui sont sans pitie ne ressuscitent point au iugement: ne

a.i.

Planche 15. <*Le Psaultier de David*> (Paris, 1524).
Folio a.i. : début du Psautier (Ps 1).

INDEX DES AUTEURS ANCIENS

Cet index recense les mentions d'auteurs (ainsi que d'ouvrages anonymes, en italiques) anciens, médiévaux et modernes (jusqu'au XVII[e] siècle). En général, les noms ont été francisés. Pour les auteurs médiévaux, il est tenu compte du « prénom » et le classement ne prend pas en considération les éléments qui intoduisent l'identification (ben, de…). Les auteurs modernes sont classés selon leur «patronyme» et le prénom est indiqué en entier. Aux auteurs ont été ajoutés les imprimeurs du XVI[e] siècle. Les numéros de pages en italiques indiquent que l'occurrence apparaît dans les notes.

INDEX DES AUTEURS CONTEMPORAINS

SOMMAIRE

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES, SCIENCES RELIGIEUSES

vol. 120
F. Randaxhe
L'être amish, entre tradition et modernité
256 p., 2004, ISBN 978-2-503-51588-5

vol. 121
S. Fath (dir.)
Le protestantisme évangélique. Un christianisme de conversion
XII + 379 p., 2004, ISBN 978-2-503-51587-8

vol. 122
Alain Le Boulluec (dir.)
À la recherche des villes saintes
VIII + 184 p., 2004, ISBN 978-2-503-51589-2

vol. 123
I. Guermeur
Les cultes d'Amon hors de Thèbes. Recherches de géographie religieuse
XII + 664 p., 38 ill. n&b, 155x240, 2005, ISBN 978-2-503-51427-7

vol. 124
S. Georgoudi, R. Koch-Piettre, F . Schmidt (dir.)
La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditérrannée ancienne
XVIII + 460 p., 23 ill. n&b, 155 x 240. 2005, ISBN 978-2-503-51739-1

vol. 125
L. Châtellier, Ph. Martin (dir.)
L'écriture du croyant
VIII + 216 p., 2005, ISBN 978-2-503-51829-9

vol. 126 (Série "Histoire et prosopographie" n° 1)
M. A. Amir-Moezzi, C. Jambet, P. Lory (dir.)
Henry Corbin. Philosophies et sagesses des religions du Livre
251 p., 6 ill. n&b, 2005, ISBN 978-2-503-51904-3

vol. 127
J.-M. Leniaud, I. Saint Martin (dir.)
Historiographie de l'histoire de l'art religieux en France à l'époque moderne et contemporaine. Bilan bibliographique (1975-2000) et perspectives
299 p., 2005, ISBN 978-2-503-52019-3

vol. 128 (Série "Histoire et prosopographie" n° 2)
S. C. Mimouni, I. Ullern-Weité (dir.)
Pierre Geoltrain ou Comment « faire l'histoire » des religions ?
398 p., 1 ill. n&b, 2006, ISBN 978-2-503-52341-5

vol. 129
H. Bost
Pierre Bayle historien, critique et moraliste
279 p., 2006, ISBN 978-2-503-52340-8

vol. 130 (Série "Histoire et prosopographie" n° 3)
L. Bansat-Boudon, R. Lardinois (dir.)
Sylvain Lévi. Études indiennes, histoire sociale
II + 536 p., 9 ill. n&b, 2007, ISBN 978-2-503-52447-4

vol. 131 (Série "Histoire et prosopographie" n° 4)
F. Laplanche, I. Biagioli, C. Langlois (dir.)
Autour d'un petit livre. Alfred Loisy cent ans après
351 p., 2007, ISBN 978-2-503-52342-2

vol. 132
L. Oreskovic
Le diocèse de Senj en Croatie habsbourgeoise, de la Contre-Réforme aux Lumières
VII + 592 p., 6 ill. n&b, 2008, ISBN 978-2-503-52448-1

vol. 133
T. Volpe
Science et théologie dans les débats savants du XVIIe siècle : la Genèse dans les* Philosophical Transactions *et le* Journal des savants *(1665-1710)
472 p., 10 ill. n&b, 2008, ISBN 978-2-503-52584-6

vol. 134
O. Journet-Diallo
Les créances de la terre. Chroniques du pays Jamaat (Jóola de Guinée-Bissau)
368 p., 6 ill. n&b, 2007, ISBN 978-2-503-52666-9

vol. 135
C. Henry
La force des anges. Rites, hiérarchie et divinisation dans le Christianisme Céleste (Bénin)
276 p., 2009, ISBN 978-2-503-52889-2

vol. 136
D. Puccio-Den
Les théâtres de "Maures et Chrétiens". Conflits politiques et dispositifs de reconciliation (Espagne, Sicile, XVIe-XXIe siècle)
240 p., 2009, PB

vol. 137
M. A. Amir-Moezzi, M. M. Bar-Asher, S. Hopkins (dir.)
Le shīʿisme imāmite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg
445 p., 2008, ISBN 978-2-503-53114-4

vol. 138
M. Cartry, J.-L. Durand, R. Koch Piettre (dir.)
Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures
430 p., 2009, 978-2-503-53172-4

vol. 139
M. Yahia
Šāfiʿī et les deux sources de la loi islamique
552 p., 2009, PB

vol. 140
A. A. Nagy
Qui a peur du cannibale ? Récits antiques d'anthropophages aux frontières de l'humanité
306 p., 2009, ISBN 978-2-503-53173-1

vol. 141 (Série "Sources et documents" n° 1)
C. Langlois, C. Sorrel (dir.)
Le temps des congrès catholiques. Bibliographie raisonnée des actes de congrès tenus en France de 1870 à nos jours.
448 p., 2010, ISBN 978-2-503-53183-0

vol. 142 (Série "Histoire et prosopographie" n° 5)
M. A. Amir-Moezzi, J.-D. Dubois, C. Jullien et F. Jullien (éd.)
Pensée grecque et sagesse d'orient. Hommage à Michel Tardieu
752 p., 2009, ISBN 978-2-503-52995-0

vol. 143.
B. Heyberger (éd.)
Orientalisme, science et controverse : Abraham Ecchellensis (1605-1664)
240 p., 2010, ISBN 978-2-503-53567-8

vol. 144.
F. Laplanche (éd.)
Alfred Loisy. La crise de la foi dans le temps présent (Essais d'histoire et de philosophie religieuses)
735 p., 2010, ISBN 978-2-503-53182-3

vol. 145
J. Ducor, H. Loveday
Le sūtra des contemplations du buddha Vie-Infinie. Essai d'interprétation textuelle et iconographique
474 p., 2011, ISBN 978-2-503-54116-7

vol. 146
N. Ragot, S. Peperstraete, G. Olivier (dir.)
La quête du Serpent à Plumes. Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich
491 p., 2011, ISBN 978-2-503-54141-9

vol. 147
C. Borghero
Les cartésiens face à Newton. Philosophie, science et religion dans la première moitié du XVIIIe siècle
164 p., 2012, ISBN 978-2-503-54177-8

vol. 148 (Série "Histoire et prosopographie" n° 6)
F. Jullien, M. J. Pierre (dir.)
Monachismes d'Orient. Images, échanges, influences.
Hommage à Antoine Guillaumont
348 p., 2012, ISBN 978-2-503-54144-0

vol. 149
P. Gisel, S. Margel (dir)
Le croire au cœur des sociétés et des cultures. Différences et déplacements.
244 p., 2012, ISBN 978-2-503-54217-1

vol. 150
J.-R. Armogathe
Histoire des idées religieuses et scientifiques dans l'Europe moderne.
Quarante ans d'enseignement à l'École pratique des hautes études.
227 p., 2012, ISBN 978-2-503-54488-5

vol. 151
C. Bernat, H. Bost (dir.)
Énoncer/Dénoncer l'autre. Discours et représentations du différend confessionnel à l'époque moderne.
451 p., 2012, ISBN 978-2-503-54489-2

vol. 152
N. Sihlé
Rituels bouddhiques de pouvoir et de violence. La figure du tantrisme tibétain.
374 p., 2012, ISBN 978-2-503-54470-0

vol. 153
J.-P. Rothschild, J. Grondeux (dir.)
Adolphe Franck.
Philosophe juif, spiritualiste et libéral dans la France du XIXe siècle.
234 p., 2012, ISBN 978-2-503-54471-7

vol. 154 (Série "Histoire et prosopographie" n° 7)
S. d'Intino, C. Guenzi (dir.)
Aux abords de la clairière. Études indiennes et comparées en l'honneur de Charles Malamoud.
295 p., 2012, ISBN 978-2-503-54472-4

vol. 155
B. Bakhouche, I. Fabre, V. Fortier (dir.)
Dynamiques de conversion : modèles et résistances. Approches interdisciplinaires.
205 p., 2012, ISBN 978-2-503-54473-1

vol. 156 (Série "Histoire et prosopographie" n° 8)
C. Zivie-Coche, I. Guermeur (dir.)
Hommages à Jean Yoyotte
2 tomes, 1190 p., 2012, ISBN 978-2-503-54474-8

vol. 157
E. Marienberg (éd. et trad.)
La **Baraïta de-Niddah.** ***Un texte juif pseudo-talmudique sur les lois religieuses relatives à la menstruation***
235 p., 2012, ISBN 978-2-503-54437-0

vol. 158
Gérard Colas
Penser l'icone en Inde ancienne
221 p., 2012, ISBN 978-2-503-54538-7

vol. 159
A. Noblesse-Rocher (éd.)
Études d'exégèse médiévale offertes à Gilbert Dahan par ses élèves
294 p., 2013, ISBN 978-2-503-54802-9

vol. 160
A. Nagy, F. Prescendi (éd.)
Sacrifices humains…
274 p., 2013, ISBN 978-2-503-54809-8

vol. 161 (Série "Histoire et prosopographie" n° 9)
O. Boulnois (éd.) avec la collaboration de J.-R. Armogathe
Paul Vignaux, citoyen et philosophe (1904-1987)
suivi de ***Paul Vignaux, La Philosophie franciscaine et autres documents inédits***
452 p., 2013, ISBN 978-2-503-54810-4

vol. 162
M. Tardieu, A. van den Kerchove, M. Zago (éd.)
Noms barbares **I.** ***Formes et contextes d'une pratique magique***
426 p., 2013, ISBN 978-2-503-54945-3

vol. 163 (Série "Histoire et prosopographie" n° 10)
R. Gerald Hobbs, A. Noblesse-Rocher (éd.)
Bible, histoire et société. Mélanges offerts à Bernard Roussel
403 p., 2013, ISBN 978-2-503-55118-0

vol. 164
P. Bourdeau, Ph. Hoffmann, Nguyen Hong Duong (éd.)
Pluralisme religieux : une comparaison franco-vietnamienne. Actes du colloque organisé à Hanoi les 5-7 octobre 2007
299 p., 2013, ISBN 978-2-503-55047-3

vol. 165 (Série "Histoire et prosopographie" n° 11)
M. A. Amir-Moezzi (éd.)
Islam : identité et altérité. Hommage à Guy Monnot, O.P.
420 p., 2013, ISBN 978-2-503-55026-8

vol. 166
S. Bogevska
Les églises rupestres de la région des lacs d'Ohrid et de Prespa, milieu du XIIIe-milieu du XVIe siècle
831 p., 2015, ISBN 978-2-503-54647-6

vol. 167
B. Bakhouche (éd.)
Science et exégèse. Les interprétations antiques et médiévales du récit biblique de la création des éléments (Genèse 1, 1-8)
387 p., 2016, ISBN 978-2-503-56703-7

vol. 168
K. Berthelot, R. Naiweld, D. Stökl Ben Ezra (éd.)
L'identité à travers l'éthique. Nouvelles perspectives sur la formation des identités collectives dans le monde gréco-romain
216 p., 2016, ISBN 978-2-503-55042-8

vol. 169
A. Guellati
La notion d'*adab *chez Ibn Qutayba : étude générique et éclairage comparatiste
264 p., 2015, ISBN 978-2-503-56648-1

vol. 170
H. Seng
Un livre sacré de l'Antiquité tardive : les Oracles chaldaïques
149 p., 2016, ISBN: 978-2-503-56518-7

vol. 171
Cl. Zamagni
L'extrait des* Questions et réponses *d'Eusèbe de Césarée : un commentaire
358 p., 2016, ISBN 978-2-503-55830-1

vol. 172
C. Ando
Religion et gouvernement dans l'Empire romain
320 p., 156 x 234, 2016, ISBN 978-2-503-56753-2

vol. 173
Ph. Bobichon
Controverse judéo-chrétienne en Ashkenaz (XIIIe siècle)
Florilèges polémiques : hébreu, latin, ancien français (Paris, BnF Hébreu 712, fol. 56v-57v et 66v-68v)
305 p., 156 x 234, 2016, ISBN 978-2-503-56747-1

vol. 174 (Série "Histoire et prosopographie" n° 12)
V. Zuber, P. Cabanel, R. Liogier (éd.)
Croire, s'engager, chercher.
Autour de Jean Baubérot, du protestantisme à la laïcité
475 p., 156 x 234, 2016, ISBN 978-2-503-56749-5

vol. 175
N. Belayche, C. Bonnet, M. Albert Llorca, A. Avdeef, F. Massa, I. Slobodzianek (éd.)
Puissances divines à l'épreuve du comparatisme : constructions, variations et réseaux relationnels
500 p., 156 x 234, 2016, ISBN 978-2-503-56944-4

vol. 176 (Série "Histoire et prosopographie" n° 13)
L. Soares Santoprete, A. Van den Kerchove (éd.)
Gnose et manichéisme. Entre les oasis d'Égypte et la Route de la Soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois
970 p., 156 x 234, 2016, ISBN 978-2-503-56763-1

vol. 177
M. A. Amir Moezzi (éd.), ***L'ésotérisme shi'ite : ses racines et ses prolongements / Shi'i Esotericism: Its Roots and Developments***
vi + 870 p., 156 x 234, 2016, ISBN 978-2-503-56874-4

vol. 178
G. Toloni
Jéroboam et la division du royaume
Étude historico-philologique de 1 Rois 11, 26 - 12, 33
222 p., 156 x 234, 2016, ISBN 978-2-503-57365-6

vol. 179
S. Marjanović-Dušanić
L'écriture et la sainteté dans la Serbie médiévale. Étude hagiographique
298 p., 156 x 234, 2017, ISBN 978-2-503-56978-9

vol. 180
G. Nahon
Épigraphie et sotériologie.
L'épitaphier des «Portugais» de Bordeaux (1728-1768)
430 p., 156 x 234, 2018, ISBN 978-2-503-51195-5

À paraître

vol. 182
C. Bernat, F. Gabriel (éd.)
Les émotions de Dieu. Attributions, revendications, appropriations (xvie-xviiie siècles).

Réalisation Cécile Guivarch
Service des publications de l'EPHE